NIHIL OBSTAT :
Lyon, 8 avril 1943
J. du BOUCHET, s. J.
Præp. Prov. Ludg.

IMPRIMATUR :
Lyon, 10 avril 1943
A. ROUCHE
v. g.

SOURCES CHRÉTIENNES

Collection dirigée par H. de Lubac, S. J., et J. Daniélou, S. J.

GRÉGOIRE DE NYSSE

LA CRÉATION
1 DP
L'HOMME

INTRODUCTION ET TRADUCTION DE

Jean LAPLACE, S. J.

NOTES DE

Jean DANIÉLOU, S. J.

ÉDITIONS DU CERF, 29, bd de La Tour-Mauboukg, **PARIS**
ÉDITIONS DE L'ABEILLE, 9, rue Mulet. :: :: :: :: **LYON**

' : M
60
•St
6

INTRODUCTION

Le traité de la *Création de l'homme* est de 379. Il date des années de grande production intellectuelle de son auteur. A cette époque, saint Grégoire a quarante-cinq ans. Revenu d'exil où la persécution l'avait chassé en 376, il reprend définitivement possession de son siège épiscopal de Nysse. Aux yeux des chrétiens d'Orient, il est, en compagnie de Grégoire de Naziance, le défenseur de la foi en Cappadoce. Il succède dans ce rôle à son frère, saint Basile, mort cette même année (379). En pleine possession de son génie, il met au service de ΓÉglise une pensée longuement mûrie auprès des meilleurs représentants de l'Hellénisme d'alors comme Libanios, dans le silence du monastère d'Anncsi, sous la direction de Basile et dans la méditation de l'Écriture.

Tandis que Basile, évêque de Césarée, organise le monachisme et défend vigoureusement l'orthodoxie, tandis que Grégoire de Naziance expose la foi en claires formules dogmatiques, Grégoire de Nysse réalise sa mission, selon le mot de Michel Psellos, dans « l'explication des choses cachées ». Parmi les trois Cappadociens, il est le philosophe et le mystique. Rien d'étrange, si les années les plus fécondes de sa vie sont consacrées aux problèmes qui passionnèrent la pensée antique : l'homme, l'univers, l'immortalité, le mal. Tour à tour, elles voient apparaître la *Création de l'homme* (379), le commentaire des *Six Jours* (380), *L'âme et la Résurrection* (380-381), *La grande*

Catéchèse (381). Ces divers ouvrages, dépassant le cercle étroit des fidèles de Cappadoce, répondent aux préoccupations les plus profondes de l'Hcllénisme, mis en présence de la Révélation.

Ce caractère est particulièrement sensible dans le traité que nous traduisons. Celui-ci, ainsi que le commentaire des *Six Jours,* prétend continuer l'œuvre inachevée de Basile sur la création du monde et de l'homme. En réalité, le point de vue qui dirige les deux frères est fort différent. Basile, parlant à ses chrétiens, cherche à satisfaire par ses explications les ignorants et les savants de son auditoire. Son but est pratique et édifiant. Grégoire laisse le peuple au pied de la montagne. Avec Moïse et les privilégiés, auxquels il dédie ses ouvrages, il entre « dans l'étude pleine de-ténèbres des mystères indicibles » *(In hexaem.* 65 c). Il ne p opose pas un δόγμα ou une διδασκαλία εξηγητική, une simple explication d'un dogme chrétien, mais un « essai » (68 c), qui* vise à mettre de Γ « ordre et de l'enchaînement » (128 d) entre les données de la foi ou de l'expérience et les exigences de la raison. Il continue, sans tomber dans ses excès, l'effort d'Origène. Il est instruit des philosophies anciennes et fait preuve des connaissances les plus variées en médecine, en cosmologie ou en musique. Il n'est pas étranger aux mouvements intellectuels de son époque. Aussi la *Création de Vhomme* prend d'emblée un rang à part dans la littérature chrétienne. Elle est le premier traité consacré par un penseur chrétien au problème anthropologique.

Malgré ce caractère nettement défini, elle risque cependant, à la première lecture, de nous déconcerter. Le lien de ces trente chapitres nous échappe et la pensée nous paraît parfois incohérente. Aussi, avant d'en venir aux

idées originales de Grégoire, nous essaierons d'entrer dans la familiarité de son esprit. Étudiant successivement sa composition et sa pensée, nous chercherons à découvrir les lois auxquelles il obéit. En concluant, nous serons en en mesure de déterminer exactement l'originalité de l'œuvre [1].

I

La *forme littéraire.*

1° Le symbolisme.

Nous demandons à l'œuvre littéraire de suivre un rythme régulier où, de principes fermement établis, nous passions à d'autres logiquement déduits. Nous voulons voir « clair » dès le début, savoir où nous allons, n'omettre aucun maillon de la chaîne des raisonnements. Or, avec Grégoire, il faut nous habituer à un ordre différent. Sa pensée est robuste. Son raisonnement, en scs détours subtils, est clair et logique. Sa phrase est nette et son vocabulaire précis. Cependant sa marche ne suit pas la ligne droite. Son genre de composition consiste, par une série d'images ou de raisonnements, par un appel à toutes les facultés, à entrer par degrés dans une vérité longuement entrevue. Tl a recours à la spéculation, mais en son ordre. L'unité n'y vient pas tant d'une conclusion solidement étayée de prémisses indéniables, que d'un centre mystérieux dont la présence se révèle peu à peu

1. Dans l'introduction et les notes, les références au traité *de la Création* (P. g. t. 44) sont données immédiatement après le passage cité. Les autres sont mises en note.

à l'âme du lecteur. L'allure de ses écrits est a concentrique » : à tâtons, nous approchons de la lumière. L'auteur va de-ci, dc-là ; il nous emporte par la vivacité de ses répliques ou nous séduit par le charme de ses comparaisons. Ses circuits paraissant d'abord longs ; ses excursus, des digressions inutiles. Mais, après maints détours, soudain on se trouve en plein centre. La conclusion n'est plus seulement le terme d'un raisonnement, mais une vérité possédée et vivante. Nous ne saurions dire par où elle a surgi. Ce qui est sûr, c'est qu'elle nous est maintenant intérieure et aimable.

Lisons Grégoire dans cet état d'esprit. Nous sentirons sans cesse l'unité jaillissante. Sur terre, nous n'avons pas la vision de la Réalité. Seuls, les « initiés comme Paul aux mystères indicibles du Paradis » (188 b) en ont eu révélation. Pour eux, le monde est transparent. Pour nous, qui n'avons point leur regard, nous essayons, dit Grégoire, « selon notre capacité, par des conjectures et des suppositions, de suivre la vérité à la trace » (180 c). Nous nous postons à l'affût de toutes les pistes, nous figurons « tant bien que mal la vérité pressentie par des images qui la suggèrent » (185 a) ; nous demandons à la nature des comparaisons, à la dialectique sa rigueur, et cette approche incessante constitue l'unité de l'œuvre.

Aussi ne nous étonnons plus de Paliure qui nous est imposée. L'intérêt porté par Grégoire à la musique, à la cosmologie, à la médecine, à toute science, n'est pas un a luxe pur » ou un « badinage de bel esprit à étaler ». Ses comparaisons ne sont pas des « hors-d'œuvre » ou des morceaux d'art. L'usage du monde sensible n'est pas un simple o procédé pour accuser le relief des idées » et « l'emploi qu'il fait de la métaphore dans ce traité » n'a

pas pour seul principe l'habitude de a transformer toute idée en image » x.

Celle-ci s'insère d'elle-même dans le fil du développement. Dans l'expression de conjectures .qui n'ont rien d'absolu, elle permet, mieux qu'un syllogisme, d'être fidèle au réel. L'esprit en travail n'a pas de repos ici-bas ; il effleure les choses, sans s'y poser, pour courir à Dieu. L'image traduit cette mouvance et cette incessante échappée. Elle est une méthode d'approche du mystère inexprimable. Aussi jaillit-elle spontanément sous la plume de Grégoire. L'esprit pendant le sommeil est comparé au « feu couvant sous la cendre » (169 c). Il est le musicien qui ne peut toucher sa lyre, parce que les cordes en sont relâchées (169 c-d) ; il n'en tire plus que des « bruits sourds qui n'ont ni sens ni ordre » (169 d). Les rêves qui l'occupent sont en lui les « derniers tintements » des occupations du jour. La comparaison pénétrant ainsi le raisonnement, fait sentir l'union indissoluble qu'entretiennent l'âme et le corps jusque dans le sommeil. En même temps, ces images multiples s'apportent de mutuelles corrections. Qui oserait alors ne voir en elles que des hors-d'œuyre ou des morceaux d'apparat ?

Elles sont mieux qu'une aide à nos intelligences ; elles influent sur nos cœurs. Ainsi dans le chapitre XXI, où Grégoire démontre que le mal ne peut être infini. L'idée est abstraite. Or voici comme elle s'exprime, transposée sur le mode de l'image :

« Selon les astronomes, en ce monde tout rempli de lumière, l'ombre est formée par l'interposition du corps de la terre. Mais l'ombre, d'après la forme sphérique de

1. Les expressions mises entre guillemets sont de Mérldier dans *L'influence de la seconde sophistique sur Grégoire de Nysse* (Rennes, 1906), pp. 135, 138, 140, 100.

celle-ci, est enfermée sur la partie arrière par les rayons du soleil et prend la forme d'un cône. Le soleil, lui, plusieurs fois plus grand que la terre, l'encercle de toutes parts de ses rayons et, à la limite du cône, réunit entre eux les points d'attache de la lumière. Supposons maintenant que l'on puisse franchir la limite de la zone obscure ; l'on se trouvera dans une lumière jamais interrompue par les ténèbres » (201 a-204 a).

Cette impression de lumière, de joie et de fraîcheur, laissée en nous par cette claire comparaison, s'en va passer sur notre- espérance de la résurrection. Les ténèbres figurent notre vie dans le mal et dans la douleur. Mais « franchissons la limite du vice », passons « au sommet de cette ombre formée par le péché » et que nous appelons nos misères présentes, — l'image se confond ici avec le raisonnement, — « de nouveau, nous nous établirons dans la lumière », « de nouveau nous connaîtrons le Paradis ». Le voyageur qui marchait dans les ténèbres a vu le soleil se lever et, d'un pas allègre, il est entré dans la zone de lumière. Grégoire nous entraîne dans son allégresse. « De nouveau, dit-il, nous recouvrons en nous la beauté de l'image divine et notre première dignité » (204 a). Ainsi, par le sensible, nos cœurs sont séduits et s'attachent à l'invisible. N'était-ce pas ce que Grégoire demandait à l'image ? de « suggérer la vérité ». (185 b), de nous mettre sur sa « trace », de nous la « figurer », de nous placer sous son rayonnement. Par elle, nous percevons les liens intérieurs des choses, cachés à nos regards sensibles.

Bien plus Grégoire confère à l'image une valeur d'argument. Il n'est pas victime alors d'une « erreur d'optique »[1], mais il manifeste par ce procédé la pente de

1. M. Méridier, *op. cit.,* p. 191.

son esprit devant le vrai. Veut-il prouver que l'âme n'est pas créée avant le corps ni le corps avant l'âme» mais que tout l'homme est créé ensemble, âme et corps ? Aux arguments rationnels qu'il emploie comme tout philosophe, il préfère le suivant : « Regardez, dit-il, le développement d'une semence, tout est contenu dans ce premier germe. De la même façon, pensons-nous, dès le premier moment de sa formation, la semence humaine contient, répandue en elle, la puissance de la nature. » Si vous objectez que la raison et l'âme ne se manifestent pas dès le début : « La moisson, répond-il, ne se lève pas d'un coup. » De même l'homme ne développe que lentement ses activités naturelles. « La raison brille à la fin comme un fruit. » Cette comparaison rattache notre origine aux lois de la nature. Elle intègre notre vie dans celle de la création, dont elle éclaire le principe d'unité et d'évolution (XXIX).

Si Grégoire recourt si souvent à l'image, c'est qu'il trouve dans la nature une force démonstrative que n'ont pas nos raisonnements. S'il vivait de nos jours, il s'attacherait avec plus de soin à l'expérimentation du· savant qu'aux élévations du philosophe. Aussi les comparaisons et les digressions scientifiques sc multiplient sous sa plume : « Étudiez-vous personnellement, dit-il, selon le conseil de Moïse, et vous lirez comme en un livre l'histoire des travaux de l'âme » (237 d). Grégoire essaie de surprendre la nature sur le fait : « Plus clairement que tout raisonnement, dit-il, la nature elle-même nous raconte les occupations variées de l'âme et du corps» (237 d).

Le lien qui relie ces images disparates ou ces faits variés n'est donc pas artificiellement créé par l'esprit ; c'est le lien que les choses ont en leur Créateur. Regardant

ce monde sensible, Grégoire y contemple à chaque pas la puissance de son auteur. Les merveilles enfermées dam le corps humain, c'est ‹ la nature, dit-il, ou mieux, c'esl le Seigneur qui les accomplit » (252 d). Cette référenci est une indication : ces comparaisons ou ces images, qu s'intercalent en son œuvre comme en celle d'un Françoi de Sales, prennent sous sa plume un autre sens que chea un botaniste ou un médecin. On ignore Pline ou Vitruve On lit encore Grégoire ou François de Sales : un autre souffle les inspire. Si parfois leurs observations, passées de mode, nous font sourire, nous demeurons séduits par l'attitude profonde que ce souci du concret manifeste l'étonnement, l'admiration qui confinent à l'adoration religieuse. Grégoire dit que l'homme, créé image de Dieu, est fait pour « tout voir, tout entendre », « tout scruter » (137 c). Il contemple la beauté de l'œil ; il observe le mécanisme des astres ; et son étude n'est pas étrangère à sa vie religieuse. Il est lui-même « ce contemplateur » et ce « maître » auquel Dieu remet la « jouissance » de sa création, « afin que la grandiose beauté du spectacle le mette sur les traces de la puissance du Créateur » (133 a). L'unité de son œuvre est ainsi l'unité que Dieu a placée au sein de la nature.

Il en est de Grégoire comme de l'excursionniste en montagne : à chaque détour de route, il revoit les mêmes paysages ; il côtoie péniblement les mêmes pentes. Mais plus il monte, plus l'air devient pur, plus se découvre l'horizon. La composition linéaire restait au fond de la vallée : du regard, elle parcourait les sommets, mais n'en touchait aucun. La composition concentrique et ascendante oblige à de longs circuits, mais au terme, elle embrasse d'un seul coup d'œil tous les sommets voisins. Celui qui pour la première fois fait route avec Grégoire

se demande où il va. Mais quand son pas s'est mis dans les pas de son guide, quand il a pris le rythme de son souffle, il s'abandonne à la marche. D'en haut, il revoit le chemin parcouru. Il revient à « cette grâce de la ressemblance divine, dans laquelle Dieu à l'origine a créé l'homme » (256 c) et sur laquelle Grégoire ferme son livre. Dans ce regard en arrière, il découvre l'histoire de l'image divine à travers le déroulement des siècles. La vérité lui devient vivante et intime : elle unifie et éclaire tout l'être de la création. Telle est l'unité de l'œuvre : celle d'une « approche inventive » autour d'un centre dont le mystère toujours présent n'est jamais épuisé.

2° La composition.

Cette constante concentration explique un autre aspect de l'œuvre : sa composition dramatique. Grégoire ne vérifie pas abstraitement, nous l'avons dit, l'exactitude d'un problème. Traitant dê notre destinée, de l'humanité, de notre foi, il nous entraîne dans un mystère qui nous touche au plus profond de l'être. Aussi, bien qu'il ne mette aucun acteur en scène, son traité sur la création de l'homme n'en suit pas moins le rythme d'un drame.

Dès la Préface qui est un vrai « Prologue », le ton nous est donné. Comme dans l'engagement d'une pièce de Sophocle, en quelques mots est jeté le germe du drame. Nous sommes en présence de la « merveille du monde », l'homme, image de Dieu, « qui dépasse en grandeur tout ce que nous connaissons » (128 a). Or, par une cinglante contradiction, cette merveille est tombée dans la misère : nos traits présents ne reproduisent pas ceux de notre origine. Là est la source du conflit. Pas un instant, nous

ne doutons de la résurrection, qui dénouera le draii humain. Mais le « lien logique » nous échappe entre l passé, le présent et le futur. Nous voudrions voir p « quel enchaînement et quel ordre » la puissance divii trouve une « espérance à ce qui n'en a plus » et réali •l'impossible. Ainsi la foi, qui est la certitude présente d dénouement à venir, loin de supprimer le « drame » ‹ notre existence, l'agrandit aux dimensions du monde e par l'assurance du résultat, rend plus personnel et pl poignant ce débat de l'homme devant J'inchangcab dessein de Dieu.

Le premier acte (du chapitre I au chapitre XV) no met en présence du plan divin : l'homme, par sa doub parenté avec Dieu et Γunivers, est médiateur dans création. La grandeur de sa constitution première e exprimée par ccs mots de l'Écriture : « Dieu fît l'homr à son image. » Grégoire se complaît à rechercher l signes de cette noblesse. Il dépeint notre domination s le monde matériel, végétal et animal. Il présente l'ui vers en évolution tendant vers l'homme comme vers raison dernière en qui tout est achevé. Tous les traits d notre être (Il à VI), notre constitution sans défens naturelles (VII), notre stature droite, nos mains (VIII l'activité et la diversité des sens (X), l'unité et l'indépe dance de l'esprit (XI), l'union de l'âme avec le cor (XII-XV), tout en nous, de l'extérieur à l'intérieur, fs écho à la parole divine : « L'homme est l'image de Dieu

Cependant cette merveilleuse harmonie laisse pass une inquiétude. Dans notre univers, la lumière n'arriv à la création qu'à travers le regard de l'homme et par médiation de sa liberté. Suppôsez une suite de miroi se transmettant de l'un à l'autre le rayon lumineux. l premier est mobile et libre. S'il se tourne vers le soleil,

reçoit le rayon et le transmet jusqu'au dernier miroir. Mais que, satisfait de sa beauté, il se détourne de la source, il s'obscurcit et plonge dans les ténèbres ceux qui tiennent de lui leur clarté. Ainsi en est-il de l'homme. Regarde-t-il vers Dieu ? Il reçoit la splendeur divine et en irradie les créatures. Porte-t-il son cœur vers la matière ? Son regard, privé de l'éclat venu d'en haut, rend le monde à sa difformité. L'univers en suspens attend donc le choix de l'homme qui, par la direction de son regard, propagera dans l'œuvre de Dieu la lumière ou les ténèbres (XII).

Cette crise tragique couvant dans la création est contenue jusqu'à la fin de ce premier acte et emportée dans le thème central de la splendeur de l'esprit. Elle éclate avec violence dans le chapitre XVI, qui est le second acte : l'homme, dans sa condition présente, dit Grégoire, ne peut être ce qu'il est par nature : image de Dieu. Comment un mortel ressemblerait-il au Dieu immortel ? Notons au passage où se situe exactement le drame. Nous ne doutons ni de notre noblesse ni du rétablissement de nos grandeurs passées : l'un et l'autre nous sont garantis par la parole divine. Nous souffrons du désaccord entre l'idéal et l'expérience, la foi et les faits. Le drame réside pour le croyant dans les conflits internes de la réalité. Il ne se joue pas dans l'angoisse ou l'agitation de l'inquiétude. Progressant vers un dénouement certain, il se déroule dans le sérieux d'une présence. Nous cherchons à découvrir l'accord, pour engager notre être en Dieu et dans la vie du monde.

Pour dénouer cette crise, Grégoire reprend les choses de très haut. Il ne se satisfait pas des signes de grandeur énumérés jusqu'ici ; il s'élève soudain hors du monde fluant pour voir l'humanité dans la « prescience créatrice ». Dans cette activité qui « embrasse le tout » et

« où il n'y a ni passé ni futur », il la considère comme un seul homme ou un seul corps dans le Christ Jésus. Il .n'a pas affaire à Adam ou à « un tel ou un tel », mais à a l'homme universel », à la « parfaite image », créée eni Dieu « dès l'origine ». Laissant à nouveau tomber son regard sur le morcellement des générations, il découvre dans la faute initiale la cause de notre condition présente. Dieu, voyant l'usage que nous ferions, dans le temps, de notre liberté de créature, ne change pas dans l'éternité le dessein qu'il forme sur nous, mais il nous le fait réaliser dans la souffrance et la vie animale.

Grégoire pose alors son principe des deux créations, point central de son œuvre, foyer lumineux éclairant ses démarches postérieures. Dieu a créé l'humanité dans sa perfection dès l'origine : création supérieure d'un Dieu intemporel. Mais celle-ci n'arrive à sa constitution définitive qu'éparpillée dans le temps et soumise aux conditions du sexe, de la douleur et de la mort. C'est la création seconde, telle qu'elle a commencé dans la Genèse et se déroule sous nos yeux. Ce principe fait se rejoindre le temps et l'éternité et nous fait saisir la distinction du Créateur et de sa libre créature (XVI et XVII).

A ces hauteurs désormais se déroule le drame de l'humanité. Le tragique de notre situation est qu'étant divins de nature, nous soyons condamnés à un mode de vie commun avec les animaux (XVIII). Dieu ne nous avait pas créés pour jouir de ccs biens imparfaits auxquels nous avons donné notre attention. 11 nous avait placés au Paradis pour cueillir le fruit de l'arbre de vje, — cet arbre de « tout bien », qui est la possession de Dieu même (XIX). Mais notre regard s'est détourné, il s'est laissé charmer par l'arbre porteur d'un fruit ambigu, délectable en apparence, funeste en réalité, qui, sous son

écorce alléchante, cachait la misère et la mort. Désormais, nous errons loin de l'image, voyant seulement dans les meilleurs d'entre nous ou dans les plus hautes parties de notre être les restes de notre grandeur première (XX). Tel serait le troisième acte du drame : notre vie dans notre condition présente et dans le devenir réel.

La comparaison de notre état premier avec notre misère actuelle, introduit un nouvel épisode : l'image est-elle pour toujours disparue ? L'humanité a-t-elle perdu l'espoir de devenir ce qu'elle est dans la prescience divine ? Quelques notes déjà, dans les chapitres précédents, nous ont fait concevoir une espérance : dans l'humanité, les saints et les âmes d'élite ont reconquis notre nature première. Mais seuls les êtres d'exception peuvent-ils y accéder ? La masse connaîtra-t-elle le chemin du retour ? Un chant nouveau éclate ici, un rythme nouveau scande désormais tout ce quatrième acte qui s'intitulerait le retour à l'image. Grégoire y développe les principes du chapitre XVI sur les deux créations ; mais il les pousse jusqu'aux ultimes conséquences : « Le vice n'est pas si fort qu'il puisse avoir le dessus sur la puissance du bien... ». L'humanité dans le mal se fait son expérience. A la fin des temps, l'image resplendira dans sa beauté (XXI).

Jusque-là, nous devons patienter, en « ce court délai apporté à la réalisation de notre joie ». Notre nature ne noùs est pas enlevée ; mais tandis qu'elle aurait pu d'un seul instant parvenir à sa plénitude, à cause du péché initial, elle prend ce détour de la souffrance et du temps, où elle progresse jusqu'au nombre exactement prévu par Dieu. Au terme des siècles, elle atteindra sa perfection avec la même, certitude que la moisson apparaît en été après les semailles d'hiver. Alors l'humanité sortira du

cycle animal. Elle sera devenue elle-même une parfaite « image de Dieu » (XXII).

Nous sommes ici au plus profond du drame. Notre destinée est dévoilée. Le's crises passagères, loin d'ébranler notre foi, l'ont affermie. Le dramc peut se dénouer. Dieu a réalisé l' « impossible » : nous sommes en lui dès l'origine et toutes choses, à la fin des temps, retournent à leurs éléments premiers, c'est-à-dire, prennent leur place dans le plan de la création. Grégoire, nous emportant en Dieu au-dessus du monde, nous a menés au centre de nous-mêmes : notre vue s'est élargie et concentrée. Il nous laisse dans une radieuse espérance : « Assurons-nous le bienfait à venir, conclut-il, par l'excellence de notre vie. »

L'allure, dans les dernières pages, se fait plus calme et les liens sont plus lâches. L'épilogue, formé de huit chapitres (de XXIII à XXX), est un regard tranquille sur ce monde dont par la foi nous avons eu le dernier mot. Tandis que l'ensemble du livre retraçait le drame de l'humanité dans l'âme du croyant, la fin s'adresse surtout à « ceux de l'extérieur ». Notre espérance leur semble invraisemblable. Grégoire, sûr de sa foi, en montre le bien fondé : nous n'avons pas tort de placer si haut nos espoirs et d'affirmer la restauration de la matière. Quelques questions de détail : problème de la matière dans la résurrection (XXII1-XX1V), problème de l'union de l'âme et du corps et de la création de l'âme (XXVII-XXVIII), n'ont pas au premier abord de connexion avec ce qui précède. En fait, un esprit commun réunit ces aperçus. Il imprime en nous ce sens de la dépendance divine et de cette « activité toute-puissante » qui contient tout en sa main, la succession des âges comme les restes de chaque homme (XXVI). Dieu est au fond de la nature

qui la fait se développer comme une semence et, au jour dit, — qu'il s'agisse de chacun de nous ou de l'humanité entière — la fait éclore en sa beauté comme la moisson. Cette vision de l'humanité enfin restituée, Grégoire, après une très longue digression sur l'harmonie des parties de notre corps, la fait, en quelques lignes, repasser sous nos yeux. Elle forme l'accord final où, sans fioriture, résonne en nous le sérieux de notre destinée : la nature mutilée dès l'origine, au lieu d'atteindre d'un coup sa perfection, ne l'obtient que peu à peu, comme une semence qui se développe à travers le temps et la souffrance. Mais le vieil homme ne cesse de se dépouiller et l'image, en chacun et en tous, apparaîtra, au temps marqué.

Telle est la manière dont l'œuvre est composée. Comme Grégoire ne quitte jamais les parages divins mais épuise ses forces à en pénétrer le mystère, sa pensée subit à tout moment l'attirance invisible. Un drame se joue autour de ce centre lumineux dont nous sentons les reflets en nous-mêmes et dont la chaude présence accélère notre marche : c'est le drame de la foi devenu le drame de l'humanité. Si nous-mêmes n'entrons dans le jeu, ce traité n'offrira qu'un curieux ensemble d'idées originales ou d'amusantes comparaisons. Son sens vrai nous échappera.

II

Les sources philosophiques.

Si la forme littéraire nous révèle l'unité de l'œuvre, en dirons-nous autant de l'examen de la pensée ? Cherchant au delà des procédés de style, qui sont la marque

de la seconde Sophistique, nous avons découvert l'unité de composition. Retrouverons-nous ici encore, sous les influences diverses et les éléments disparates, l'esprit qui les unifie ?

A première vue, la *Création de Vhomme* se situe dans la tradition des cosmogonies. Le problème de l'origine du monde et en particulier de l'origine de l'homme suscite, dans l'antiquité toute une littérature. Le *Timée* de Platon est ici l'ouvrage fondamental. Il fut commenté pai^ toutes les écoles. Il fournit aux philosophes les grands thèmes de leur spéculation : univers, providence, origind de l'humanité, nature de l'âme, le mal, la destinée du) monde et des hommes. Ce sont ceux de la *Création dA l'homme.*

En particulier, nous y découvrons deux grands thèmes stoïciens : celui de la Providence et celui de l'anthropod centrisme. Comme nous le montrerons en exposant la doctrine, tous les éléments de l'univers, selon Grégoire] sont disposés avec harmonie, les plus légers à la périphél rie, les plus lourds au centre (Ch. 1). Or cette façon dej voir est celle de plus d'un écrivain hellénistique. Elle est! celle de Cicéron, subissant sur ce point, semble-t-il, l'in| fluence de son maître et ami, Posidonius [1]. Mais l'influence stoïcienne se fait surtout sentir dans les pages de Gré] goire sur la grandeur de l'homme. Certains développe] ments sont identiques chez Grégoire, Philon et Cicéron]

1. *De natura deorum,* II, 120 à 132. Il ne reste de Posidonius que des fragments. Reinhardt a cru pouvoir restituer de lui un commentaire du Timée d'après les citations du *de natura deorum.* Cf. Reinhardt, *Posidonius,* 1921. Or le *de opi/ïcid* présente avec le *de natura deorum* des ressemblances frapj pantes, signalées par E. von Ivanka. Dès lors Posidoniui serait aussi la source de Grégoire de Nysse. Cf. Die Quelle von Ciceros *de nalura deorum,* II, 45-60 (Poseldonlos bel Gregor von Nyssa), Archivum philologicum, 1935, pp. 1 sqJ

Derrière eux, nous retrouvons l'optimisme stoïcien : « Pour qui (l'univers visible) est-il fait ? demande Cicéron. Sans doute pour les animaux raisonnables, les dieux et les hommes[1].» Philon écrit: «Quelqu'un peut se demander pourquoi l'homme a été créé le dernier... Dieu a préparé à l'avance pour l'homme tout ce qui est dans le monde, en voulant qu'il ne manque de rien de ce qui sert à vivre et à bien vivre. » Grégoire pose la même, question et fait la même réponse. Au chapitre second, il emprunte une comparaison à Philon. Dieu est figuré comme le bon hôtelier qui n'invite ses hôtes que lorsque le repas est prêt [2]. Il livre la nature à la jouissance et à la contemplation de l'homme[3]. Cicéron déjà avait dit : « Le soleil, la lune, tous les astres servent de spectacle aux mortels [4]. »

Ce parallélisme avec Cicéron, et donc la dépendance de l'école stoïcienne, sont surtout frappants dans les chapitres IV à XV. Ils portent $ur des détails précis. Laissons de côté les chapitres IV à VI dont les considérations sur la nature royale de l'homme ont leur équivalent chez Philon. Avec le ch. VII, Grégoire aborde une série de questions qui font partie des *Questiones disputatae* des écoles anciennes : « Quelle est la raison de la stature droite de l'homme ? » demande-t-il dans le titre du ch. VIII (144 a). Le ch. VII commence par ces mots : « Pourquoi l'homme est-il sans armes et sans protection naturelles ? » (140 c). La première question est traitée dans

1. *Op. cit.,* 132.
j 2^^/Je *mundi opificio,* édition Mangey I, 18 ; édition Cohn,

3. Voir d'autres parallèles stoïciens dans Arnim, St. Vet. Fr., II, 1152-1167; Cicéron, de *natura deorum,* II, 6, 18; Grégoire de Naziance, P. G., 37, 141 a; Basile, P. G., 31, 253 b.
4. *De natura deorum,* II, 136.

le *De natura deorum* [1], où Cicéron lui donne un sens ur peu différent de celui qu'elle aura chez Grégoire. La seconde surtout est intéressante. Elle fait partie de la querelle divisant épicuriens et stoïciens. Elle est examinée pai Cicéron. Lactance, la reprenant pour la réfuter, l'expose ainsi : « On se plaint que l'homme naît plus faible et plus fragile que les autres animaux... Il naît nu, sans armes jeté comme par un naufrage dans les misères de cette vie [2]. » Pour répondre à l'objection, les stoïciens établissaient que ce dénuement était un bienfait des dieux. Ainsi parlait Cicéron [3]. Il montrait, que les propriétés des animaux sont faites pour notre service : « Nous nous couvrons de là laine des brebis ; pour nous déplacer, nous nous servons du cheval. » On reconnaît les éléments de la réponse de Grégoire.

Tous ces thèmes, sympathie universelle, providence, ordonnance du monde, grandeur de l'homme, anthropocentrisme, sont des thèmes stoïciens. Les ressemblances signalées entre Grégoire et Cicéron ont permis à E. von Ivanka, nous l'avons noté, de déterminer une source commune, qui semble être Posidonius [4]. D'autres dévelop-

1. *Op. cit.,* II, 140.
2. *De opificio Dei,* 16 b. On se souvient des vers célèbres de Lucrèce : « Prétendre que c'est pour les hommes que les dieux ont voulu préparer le monde et ses merveilles, qu'en conséquence leur admirable ouvrage mérite toutes nos louanges, tous ces propos ne sont que pure déraison... La nature n'a nullement été créée pour nous par une volonté divine : tant elle se présente entachée de défauts... Pourquoi voit-on rôder la mort prématurée ? Et l'enfant ? Semblable au matelot que les flots furieux ont rejeté sur le rivage, il gît, tout nu, par terre, incapable de parler, dépourvu de tout ce qui aide à vivre. » *De natura rerum,* V, 1&7-230, Cf. aussi Pline, *Histoire naturelle,* VII, 2-4.
3. Voir aussi Sénèque, *de beneficiis,* IV, 18.
4. Cf. les pages déjà signalées de E. von Ivanka. Gronau voudrait prouver que tout le *de hominis opificio* dépend de Posidonius, cf. *op. cit.,* p. 209. Or d'une part, Cherniss

/ j

pements font penser à Philon. Il est difficile de déterminer alors si Grégoire dépend de Philon ou de Posidonius. De toute façon, son esprit évolue dans une ambiance stoïcienne.

Un autre thème du *De hominis opificio,* celui des deux créations, situe Grégoire dans un autre courant, le courant platonicien, et plus spécialement philonien. L'on sait comment Philon interprète les deux récits de la création dans la Genèse. Dans le premier, il voit la création d'un « homme à l'image », qui est « une idée, un genre ou une empreinte intelligible, sans corps, ni mâle, ni femelle, immortel de nature [1] ». Λ cet homme à l'image, il oppose l'hoinme particulier, l'Adam terrestre,«déjà sensible, participant de la qualité, composé d'un corps et d'une âme, homme et femme, mortel par nature »*. Sa création est l'objet du second récit.

Quel sens donner à cette opposition ? Bousset et Reitzenstein la rattachent à la gnose. Ils retrouvent dans « l'homme à l'image » *Yanthropos* des écrits hermétiques et des textes gnostiques, dépendant eux-mêmes d'un mystère iranien ou égyptien 8. Il ne paraît pas exact d'attribuer à Philon ces idées, qui ne seront connues que par des textes postérieurs. Nous sommes en présence, semble-t-il, d'une doctrine essentiellement philosophique ;

a établi *(The platonism of Gregor of Nyssa)* que l'influence directe de Platon sur notre auteur était considérable et fiar ailleurs, E. von Ivanka a montré par le parallélisme avec e *de natura deorum* que la dépendance à l'égard de Posidonius ne concernait que la première partie du *de hominis opificio.* Il y a place dans la seconde partie pour d'autres sources.

j 1. *De mundi opificio,* édition Mangey, 1,32 ; édition Cohn,

2. *Eodem loco.*

3. Bousset, *Haupt problem der Gnosis.* Reitzenstein, *Poimandrès.* Id., *Die hcllenistische Erlosungmysterien.*

elle est un essai d'explication de la Genèse dans des catégories platoniciennes. L'absence de sexualité dans le modèle idéal n'est pas sans rappeler Tandrogyne du *Banquet.*

Or le lecteur de Grégoire, devant ces textes de Philon, ne peut qu'être frappe des ressemblances. Le chapitre XVI du *De hominis opificio* lui décrit deux créations, celle de « l'homme à l'image », celle de l'Adam primitif. D'un côté le monde idéal, de l'autre le monde sensible. Dans l'un, la perfection et la ressemblance divine ; dans l'autre, le péché et la vie animale. La lecture de Philon n'a-t-elle pas engagé Grégoire en plein courant platonicien ? Étant donné ce que nous savons du platonisme des Pères, et particulièrement de celui des Cappadociens, il n'est rien de plus naturel que de faire de Grégoire un disciple de Platon.

Thèmes stoïciens, thèmes platoniciens, nous avons noté ceux dont la source est immédiatement discernable. A côté d'eux, il y a d'autres développements où la pensée, à défaut des expressions, est pénétrée de souvenirs anciens. Quand Grégoire parle d'archétype ou vitupère le sensible, nous songeons à Platon. Sa conception de l'unité humaine nous transporte, semble-t-il, dans le monde des Idées ou, plus justement peut-être, dans l'Universel stoïcien. Quand nous lisons le chapitre XII sur l'ordre de la nature et l'origine du mal, la facture du raisonnement, le choix des mots, la dialectique sont dignes de Plotin. Enfin l'« étude médicale » du dernier chapitre semble tout entière inspirée de Galien. En tout cas, plus d'une comparaison, maint détail de style ou de vocabulaire, prouvent que Grégoire a lu les savants et les philosophes. M. Puech a raison de dire : « Scs deux traités des *Six jours* et de la *Création de l'homme* attestent la

louable persistance de l'esprit hellénique dans la recherche d'une explication rationnelle des choses [1] ». Cette œuvre se situe dans une tradition. Elle est un microcosme où aboutissent les spéculations anciennes sur la nature de l'homme et du monde.

Grégoire reflète si fidèlement les systèmes, les tendances ou les façons de voir de l'antiquité, que beaucoup s'y laissent prendre. Ils lui dénient toute originalité. Ils font de lui un éclectique, dont l'esprit, influencé par la dernière lecture, est incapable de synthèse. Dès lors il ne serait pas étrange de le voir suivre, tantôt les stoïciens, tantôt les platonisants. En réalité, si certains voient de l'incohérence dans cette pensée, c'est qu'ils en cherchent l'unité dans un système philosophique, où elle n'est pas, au lieu de la demander à la foi et à l'Écriture, où elle est réellement. La manière dont Grégoire utilise ses sources et la façon dont il s'inspire de l'Écriture le montreront aisément.

Grégoire admire avec les stoïciens l'harmonie de l'univers et la grandeur de l'homme. Il s'accorde à eux, aussi loin qu'il peut aller. Mais il est un point où il s'en sépare. C'est ce point qu'il faut noter. Pour les stoïciens, l'homme est le centre des choses et le but de l'évolution. Possédant en lui les éléments du « tout », il est « un microcosme ». Cette union de l'homme et du monde ne va pas sans quelque confusion. Elle conduit au matérialisme, en particulier dans le problème classique de la localisation de la pensée. Tandis que les platoniciens la placent dans le cerveau, les stoïciens la mettent dans le cœur *.

1. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne,* III, p. 406.

2. Nous rencontrons, des allusions à ces discussions chez Cicéron, *de natura deorum,* 40, et» chez Lactance, *de opificio Dei,* 16. De mente et ejus sede. P. L. 7, 64-67. Cf. Chalcidius, 220 ; Alex. Aphr. De An. 95, 19 sq.

Ici Grégoire les abandonne. Il expose avec précision leurs théories. Il accepte leurs observations : a Ces savants, dit-il, ont constaté ces phénomènes par les anatomies qu'ils ont faites. Je ne rejette pas ce qu'ils disent » (157 c) mais il les amène à de plus modestes conclusions : « Je ne puis y voir la preuve de ce que la nature incorporelle soit circonscrite en des limitations spatiales » (157 d). Suivant d'autres principes, il rejette le matérialisme ! « Ce que nous avons dit doit faire cesser les vaincs con-jectures de ceux qui enferment dans des parties du corpa l'activité de l'esprit » (156 c). Or à quoi se réfère-t-il ? Au mystère de la nature humaine, qu'il a décrit dans le chapitre précédent et dont le secret lui fut révélé par le « recours à cette parole de Dieu : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » (156 a). Ainsi l'Écriturd l'amène à distinguer la matière et l'esprit. Elle est la ligne de démarcation qui lui interdit d'aller plus avant] Elle fait tomber sur sa spéculation une lumière nouvelle]

Un partage de même ordre s'opère au chapitre suivant] Grégoire y aborde un problème, auquel Cicéron avait touché dans le livre second du *De natura deorum* : celui de la divination. Il distingue deux sortes de rêves : leg uns sont d'ordre, matériel ; il en donne une explication physiologique, qui d'ailleurs se rattache plutôt à l'écolei platonisante de Galien qu'au stoïcisme. D'autres sont directement produits par Dieu dans l'esprit de certains hommes. Ce sont ceux dont parle l'Écriture. Us sont d'un ordre à part, irréductibles à « l'activité normale de la nature » (172 b), l'œuvre d'une « manifestation divine ». (172 b). « Ces événements sont différents des premiers! et il ne faut pas les juger d'après les imaginations com-] munes » (173 c). La raison en est simple : nos explications n'ont plus cours, là où parle l'Écriture.

Enfin l'abandon des thèmes stoïciens est définitif, lorsqu'éclate la crise du chapitre XVI. Si l'homme est un « microcosme », composé des « mêmes éléments que l'univers » (177 d), comme l'affirment les stoïciens, il ne peut être « l'image de la nature incorruptible, pure et éternelle» (183.b), comme l'affirme l'Écriture. « Il faut choisir » (180 c) : ou la divinité est matérielle et soumise aux passions, ou l'homme, image de Dieu, est d'un autre ordre que l'univers. Seule, la seconde partie du dilemme est dans la ligne de l'Écriture. Grégoire fausse compagnie à ces « philosophes de l'extérieur », qui « ont eu sur l'homme des idées vraiment mesquines et indignes de sa noblesse» et qui «ont cru glorifier l'humanité en la comparant à ce mondc-ci » (177 d). Il s'attache à l'Écriture pour lever la difficulté : « Revenons à la divine Écriture elle-même pour voir si la suite du récit ne donnera pas à nos recherches quelque fil conducteur » (180 d).

Grégoire n'évite-t-il les excès du stoïcisme que pour tomber çlans ceux du platonisme ? Il n'a garde de confondre Dieu et l'univers. Pour mieux les distinguer, ne creuse-t-il pas un fossé entre le monde intelligible et la vie terrestre ? On le croirait à première vue, en lisant la série des chapitres qui, marquant la fin des thèmes stoïciens, se ressentent de l'influence de Philon. Il faut y regarder de plus près. Nous constaterons que, là encore, la fidélité à la foi et à l'Écriture préserve Grégoire des déviations platoniciennes, là même où son maître Origène ne s'en était pas défendu.

Nous ne songeons pas à donner ici une interprétation des deux créations. Nous le ferons dans l'exposé de la doctrine. Nous voulons marquer les différences avec Philon et chercher leurs racines. Chez Philon, l'homme primordial et l'homme terrestre constituent deux ordres

superposés. Le premier ne semble avoir de réalité que dans la mesure où il exprime l'état idéal de l'homme, libéré du temps et des sens, établi dans le Lien et la justice. Le second symbolise l'homme en son instabilité présente, tourné vers le sensible et le plaisir. Ces deux états sont deux stades devie spirituelle. Grégoire leste dans ces perspectives. Mais l'homme à l'image n'est plus pour lui un type idéal. Il est l'existence dans la pensée divine de l'humanité parfaite, telle qu'elle est instaurée dans le Christ. Aux perspectives platoniciennes du monde intelligible, se substituent les vues paulinicnnes sur l'unité du corps du Christ. Grégoire commente ainsi les mots de FÉcriture : « Dieu fit l'homme à son image » : a L'Écriture montre par là que, comme dit l'Apôtre, il n'y a dans un tel être ni mâle ni femelle » (181 d). Ce que saint Paul dit du corps du Christ, Grégoire le dit de l'humanité, « image unique de Celui qui est » (185 d). Quelques lignes auparavant, voulant montrer que la création selon le sexe n'équivaut pas à la création selon l'image, il en donne la raison suivante : a Tous savent, je pense, que dans cette création, est exclue toute idée du prototype. Dans le Christ Jésus, comme dit l'Apôtre, il n'y a ni mâle ni femelle » (181 a). C'est donc que le prototype de l'humanité n'est pas une idée platonicienne, mais le Christ de saint Paul, « image de l'homme invisible, né avant toute créature, en qui toutes choses ont été créées » [1] et « à l'image de qui, ajoute Grégoire, l'homme a été fait » (180 d).

La même différence apparaît, si l'on examine les idées de Philon et de Grégoire sur l'homme terrestre. Pour le premier, Adam est le « sommet de notre race\ car il touche de plus près à l'homme primordial et à Dieu. Nous

1. *Colossiens,* I, 15.

lui sommes unis comme les anneaux d'une chaîne à une pierre magnétique. Plus nous nous en éloignons, plus diminue la force attractive. Nous ne recevons que des « formes et des puissances affaiblies »[1]. Grégoire, semblant reprendre à dessein les expressions de Philon, dit à l'opposé : « Il n'y a pas de différence entre l'homme qui est apparu lors du premier établissement du monde et celui qui naîtra lors de l'achèvement du tout. Tous portent également l'image divine » (185 c). L'obscurcissement de l'image ne vient pas de la date de notre naissance, mais du « mauvais usage de l'esprit » (193 b). La tradition paulinienne pousse Grégoire à abandonner les spéculations juives[2] sur l'Adam primitif, où celui-ci était présenté comme un être extraordinaire, grand comme le monde et dont les quatre lettres désignaient les quatre dimensions de l'univers.

Enfin, nous y insisterons plus loin, la conception de Grégoire sur la destinée de l'homme est dynamique. Elle fait sa place à l'histoire et au temps. Elle correspond aux idées chrétiennes sur le « salut » de l'âme. Philon, fidèle à la tradition platonicienne, n'imagine pas un progrès de l'humanité. Il ne décrit pas les patriarches dans l'attente de la béatitude, tant que nous ne les avons pas rejoints. A l'homme sensible, reflet de l'homme intelligible, Grégoire substitue l'humanité voulue éternellement par Dieu dans sa forme parfaite, mais commençant historiquement sous sa forme animale. Après saint Paul, il affirme que l'homme n'atteint sa perfection que dans le Christ.

Plus encore que l'examen des thèmes stoïciens, l'exa-

1. *De mundi opificio,* édition Mangey, I, 32-35 ; édition Cohn, I, 39.
2. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, p.* 123.

men des thèmes philoniens nous confirme que l'esprit de Grégoire s'unifie dans l'Écriture. Il est pénétré des anciens et parle leur langage, comme aujourd'hui nous parlerions celui d'un Bergson. Mais sous des expressions philosophiques, passe le courant scripturaire. Grégoire lit l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau et commente Moïse par saint Paul. On simplifierait beaucoup la question des sources, si l'on s'inquiétait de saisir le contexte intérieur de l'oeuvre, au lieu de collationner seulement les textes qui lui ressemblent. Si la pensée de Grégoire trouve aliment en toute philosophie, elle a sa source, sa règle, son unité dans la Parole de Dieu.

L'Écriture est toujours présente à Grégoire, lorsqu'il s'inspire, non plus des philosophes païens, mais de ses devanciers chrétiens. Nous nous en convaincrons en examinant les derniers chapitres de l'œuvre où l'influence d'Origène semble prépondérante. Comme le maître alexandrin, Grégoire explique (ch. XVIII) que les passions sont en nous étrangères à l'image de Dieu [1]. Il tient, comme lui, une interprétation spirituelle de l'« arbre de vie » (ch. XIX). Il a la même doctrine du péché (ch. XX). Enfin les chapitres XXI à XXVIII sont en connexion avec la doctrine du *de Principiis* sur l'apocatastase [2]. Il semble bien dans la tradition d'Origène.

Or il est deux points sur lesquels Grégoire se sépare d'elle. Sur le premier, il la corrige par les idées de l'école adverse, celle de Méthode d'Olympe. Le retour à l'état primitif n'est pas l'établissement dans un état spirituel et désincarné. Grégoire maintient l'identité du corps actuel et du corps glorieux. Pour le prouver, il reprend les arguments de Méthode et va jusqu'à transcrire mot à mot des

1. *In Genesim,* I, 15.
2. Voir sur ces différents points la doctrine de Grégoire»

passages du *De Resurrectione*[1]. Nous y retrouvons les mêmes objections contre la résurrection[2] et la même affirmation de la toute-puissance divine. La doctrine origéniste de l'slccç est cependant conservée par Grégoire, mais avec un sens nouveau.

Surtout Grégoire critique la doctrine d'Origène sur la préexistence des âmes, mais cette fois il ne suit plus Méthode, dont la réaction contre Origène allait trop loin et qui estimait le corps prééxistant à l'âme. Il s'arrête à une opinion originale que Gronau[3] croit être dans la ligne stoïcienne. Selon lui, l'âme et le corps sont transmis par hérédité et coexistent toujours. Au début, l'âme est endormie dans le corps ; clic s'éveille peu à peu, tandis que croît son compagnon.

Ce qu'il est intéressant de noter, ce sont les considérants de Grégoire. Il ne passe pas d'une théorie à l'autre par éclectisme, ou par souci de balancer les opinions entre elles. « La première théorie, dit-il, ne s'est pas purifiée des doctrines que les Grecs lui inspirèrent sur la métempsychose » (232 a). La confiance trop naïve de son auteur l'a emporté dans des raisonnements «absurdes» (232 b), qui a n'ont ni queue ni tête » (133 b). La seconde théorie, celle de Méthode, est une interprétation trop littérale

1. Comparer *de Resurrectione,* I, 14 (Bonwetsch, 2.37, 19) et *de hominis opificio,* 224 d ; II, 28 (386 ,10) et 224 d ; I, 22 (247, 5) et 228 b.

2. En particulier, nous lisons chez l'un et chez l'autre l'objection tirée de fait que les éléments du corps d'un homme dévoré par un fauve font ensuite partie du corps d'un autre homme. Cette objection, Méthode l'avait sans doute rencontrée chez Porphyre, dont il avait entrepris une réfutation maintenant perdue. Cf. de Labriolle, *La Réaction païenne,* Paris, 1934, p. 276.

3. Gronau, *Posidomos und die judisch-christiche. Genesis exegese,* 1914, p. 187 ; et Stephanou, *La coexistence initiale du corps et de l'âme, d'après saint Grégoire de Nysse,* dans *Echos d'Orient,* 1932, p. 304.

.de l’Écriture: «l’autre catégorie d’auteurs, dit Grégoire désignant Méthode, s’attache à l’ordre suivi par Moîa dans le récit de la formation de l’homirçe » (229 c), mail leur doctrine conduit à des « invraisemblances » (229 ‹ et 233 d). Elle amène à conclure que «la nature spirj tuelle est inférieure à l’ouvrage d’argile», le corps (233 *c)* Donc d’un côté, infidélité à l’Écriture ; de l’autre, inin tclligence de l’Écriture. Dans les jugements portés sui l’une et l’autre doctrine, l’Écriture est la règle suprême Grégoire s’en tient au principe posé dans sa préface] «les oppositions», découvertes dans l’histoire de l’huma nité, « c’est ensemble grâce au récit, de l’Écriture et à noi raisonnements qu’il faudra les résoudre » (128 d). Reve nons à l’Écriture. Elle corrige les déviations des «philo· sophes de l’extérieur » ou prolonge leurs efforts impuis sants. Par ailleurs, dans ces « problèmes discutés danl les Églises à propos de l’âme et du corps » (229 b), faisonl un « soigneux examen » (229 b) qui ne prête pas à riï(aux « esprits habitués à la controverse » (209 ci L’Écriture est à la fois l’excitant et la limite de nos au daces; la raison.s’emploie à la mieux comprendre et j trouve son guide. Si elle l’abandonne, elle s’égare.

En agissant ainsi vis-h-vis des auteurs païens et chré! tiens, Grégoire est fidèle à une méthode définie, dont i a maintes fois exprimé les principes : « La philosophé morale et la philosophie de la nature, écrit-il dans la *Vu de Moïse* (337 a et b), peuvent aider à s’élever plus haut, à condition que leurs fruits ne gardent rien de la souil lure étrangère. En voici des exemples. La philosopha païenne enseigne, comme nous, l’universalité de l’âmol c’est là ce qu’il y a de bon dans son enfant ; mais elle enseigne la métcmpsychose, c’est là l’adjonction charj nclle et étrangère. Elle enseigne l’existence de Dieu, mail

elle croit qu'il est matériel. » Dans le *de Anima et Resurreclionne* [1] Grégoire prend la même attitude. Avant de les critiquer, il présente les doctrines païennes sur la migration des âmes comme- une ébauche lointaine de notre foi en la survie. Plus clairement encore dans le *Discours Catéchétique* [2], il pose la règle suivante : «Il faut considérer les opinions préconçues des individus, régler son enseignement sur la nature de l'erreur dont chacun est atteint. » Ainsi du verbe humain que reconnaît le philosophe, Grégoire monte jusqu'au Verbe divin [3] ; de la raison, il va à la foi ; de la parole humaine à la parole de Dieu.

Nous retrouvons dans cette façon de faire la « marche concentrique », l'« approche inventive » dont nous parlions tout à l'heure. Il ne s'agit plus ici d'images ou de comparaisons, il s'agit de raisonnements. Mais la manière et le but sont identiques. Comme Grégoire le dit au ch. XVI (185 a), ces spéculations sont des « conjectures » qui, à côté des « images », « figurent » et « suggèrent » la vérité à ceux qui ne la contemplent pas directement. Elles sont des « exercices n, auxquels il ne faut pas « attribuer de caractère absolu » et qui laissent la porte ouverte à de nouvelles recherches. Elles ne forment pas un système, mais par les corrections qu'elles s'apportent mutuellement, elles sont un excitant de l'esprit dans sa course jamais achevée vers « l'infini de son objet » (201 b). Elles permettent d'approcher de la source lumineuse, mais n'en épuisent jamais le mystère.

Ainsi, qu'il admire l'homme, qu'il étudie son activité

1. *De Anima et Resurrectione,* P. G-, t. 46, 108 b.
2. I, 3, traduction de Louis Méridien Collection Hemmer-Lciay. Paris, Picard, 1908.
3. *Discours Caléchétique,* I, 5 à 11.

spirituelle, qu'il scrute l'univers, qu'il raisonne sur notre destinée, Grégoire, brisant avec nos habitudes, nous entraîne d'un coup d'aile en cet « observatoire » où a Jean le sublime », Paul et Moïse ont contemplé les choses. Il nous fait éprouver le vertige de celui qui parvient à la pointe d'un rocher et surplombe l'abîme de l'océan L'immensité de l'horizon nous saisit, mais quand nos yeux se sont habitués à l'infini, nous les laissons redescendre vers la terre et nos regards dessillés voient les êtres se colorer de teintes nouvelles, reflet de Dieu lui-même.

Ayant perdu le sens profond de l'Écriture, comme nous avons perdu le sens religieux de l'univers, nous avons peine à suivre Grégoire. Nous cherchons l'unité de sa spéculation ailleurs qu'en la Parole divine. En réalité, que nous envisagions la composition, que nous examinions la pensée, la même unité se révèle. La foi nous ouvre le livre de la nature et de l'histoire. Elle confirme nos efforts rationnels et, par la règle de l'Écriture, nous donne le sens de Dieu. Elle fait l'harmonie du monde et réalise en nous la parfaite unité.

Ouvrons maintenant le traité. Nous ne serons arrêtés ni par le désordre de la composition, ni par l'incohérence de la pensée. L'anthropologie de Grégoire nous paraîtra, dans son originalité, l'élaboration en milieu grec de la réponse chrétienne à l'angoissante question : « Qu'est-ce que l'homme ?» — « Le rêve d'une ombre», disait Pindare. — « Le jouet de la Fatalité », répondaient les Tragiques. « Un microcosme », disaient certains philosophes. « Une parcelle de la Divinité », disaient d'autres.

L'incertitude de ces réponses explique l'exultation de Grégoire, « revenant sans cesse » au mot de l'Écriture :

1. *De bealUudinibus,* VI, P. G., t. 44, 1264 b, c.

Faisons l'homme à notre image.». Cette parole est la jnière libératrice. Elle ne suggère pas une vague ressemblance ou ne nous confond pas avec Dieu. Elle définit sactement ce que nous sommes. Elle projette sa clarté ir notre destinée et celle de l'univers. Elle' donne à âme antique son équilibre.

Ne cherchons pas ailleurs l'originalité de Grégoire, omine toute œuvre humaine, celle-ci s'enracine dans le)l où elle éclôt. Née en pays grec, elle parle un langage ec. Pourtant elle est irréductible aux essais des anciens hilosophes. Partie d'une réflexion sur la foi, elle ne emande ri.cn à « ceux de l'extérieur ». Devant eux, Gréoire ne fait pas figure de parent pauvre. Le souffle de unessc qui passe sur ses pages ne vient pas de l'optilisme grec ; il jaillit de la source vive de la foi.

Situons Grégoire p^rmi scs devanciers, mais ne lui rêtons pas le souci d' « helléniser » sa foi. Celle-ci se iflît à elle-même. La réflexion qu'elle inspire ignore ss essais de concordisme. Elle est chrétienne. Ne s'oposant à aucun système, pourvu qu'il soit ouvert, elle >l plus soucieuse d'être fidèle à elle-même que de s'adapir. Elle dit avec la Bible : « L'homme est image de Dieu » t dans celte définition, Platon se reconnaît mieux que ans les doctrines de ΓAcadémie. La raison, passant ses mites, rencontre Celui qui, comblant nos désirs, nous :finit à nous-mêmes la mystérieuse « image de Celui li Est ».

III

La doctrine.

1. *L'évolution.*

« L'homme apparaît le dernier. » Cette remarque et chapitre VIII permettent de voir quelle idée se fait Gi goire de l'évolution du monde. Les caractéristiques esi tielles de cette évolution sont les suivantes :

1° Elle suit un ordre et un déroulement régu] (ακολουθία, τάξι) ; Moïse exprime dans les « Six Joui sous forme de récit (ἐν διηγήσεω εἴδει), cette ordonnt nécessaire de la nature (ή αναγκαία τ$} ρύσεω τάξι), gi à laquelle les êtres atteignent leur perfection x. Ai chaque élément apparaît en son temps.

2° Cet ordre est ascendant : l'inférieur est d'afe créé et la nature, comme si elle sùivait une route (τινι) et comme par degrés, monte (ἀνοδο) vers l'ètrt plus parfait (ζρ'ο το τέλειον ακολουθώ; τροιούση;) 2.

3° L'homme est le but de ce mouvement ascendam le terme ultime, où tout le reste aspire. Il est la réci tulation de l'univers. Pour le former, la nature ne ga des éléments inférieurs que ce qu'ils ont de « plus su et de plus lumineux » (145 c). La vie corporelle ou la sur la terre ont donc leur perfection dans l'homme, matière tend à l'esprit.

4° Cette évolution qui unit les êtres ne met pas ei

1. Προ τὴν τελείωσιν εχάστου τών μορίων τον κόσμου, εἰ τι αναγκαίο κατά τινα τάξιν. *In hexaemeron liber.* P. G. 72 b, c.
2. 145 b.

eux de confusion. Bien que sur une même ligne d'évolution, « la plante, l'animal et l'homme sont irréductiblement distincts »[1]. Il y a entre eux « continuité et discontinuité ». La nature suit un ordre régulier (τάξι) et en même temps, elle va par « paliers successifs » ($ια βαθμών). Ainsi l'homme, qui est l'esprit dans la matière, est le terme ultime d'une série. On ne peut cependant le dire dépendant de ce qui le prépare. Chaque élément supérieur est irréductible aux éléments inférieurs : « Dans cette dualité, reparaît le mystère de la priorité (αρχή) et de la postériorité (τέλο) du spirituel[2]. » L'homme est premier en Dieu qui voit la fin ; il est présent en puissance dans les premiers linéaments de la création, bien qu'en fait il apparaisse le dernier.

5° Cette loi d'évolution s'étend au delà du monde matériel. L'homme conforme sa vie à cette marche ascendante de la nature. Celle-ci a conduit les êtres de la vie végétative à la vie sensitive. Par la vie de l'esprit, elle a trouvé en l'homme sa perfection. Ce dernier ne doit pas rétrograder et empêcher l'esprit d'émerger de la matière. Plongé dans la « chair », il manque sa destinée et compromet celle de l'univers. Mais ici, tout dépend de la volonté de l'homme, car la nature en lui devient liberté.

Nous saisissons dans cet exemple la connexion intime qui existe pour Grégoire entre le monde matériel et le monde spirituel. L'un est à l'image de l'autre, l'un aspire à l'autre.

Grégoire fonde cette idée de l'évolution sur l'observation du monde et sur l'Écriturc : le corps commence par l'embryon et l'épi par la semence. Dans l'ordre moral, l'homme ne s'éveille que peu à peu à la spiritualité.

1. Balthasar, *op. cil.,* p. 31.
2. Idem, p. 31.

D'abord apparaît, selon saint Paul [1] l'homme « charn qui, s'il se dégage des scories cachant sa beauté, se tra forme en « spirituel ». Nous le verrons dans la suite, l' manité en son ensemble suit une même progressio divisée et éparpillée à l'origine, elle se déroule dam temps, pour atteindre, lors de la consommation, à l'ur de l'image divine. Cette loi de la semence se retrouve 8; cesse dans l'œuvre de Grégoire.

Comme chez Platon, « l'histoire des origines de l'hur nité est rattachée à l'histoire de l'univers » [2]. Mais, à différence des « philosophes païens, même platonicie qui trouvaient inacceptable » [3] de voir dans l'homml centre du monde, Grégoire a des choses une vue net ment anthropocentrique : « Le inonde, dit-il, attend i roi. »

Cette façon de parler établit une différence radie entre la pensée païenne et la chrétienne. Celse support impatiemment que dans le christianisme « le mol entier fût ordonné au salut de l'homme » [4]. Celui-ci n*i pour un païen qu'un élément infime du grand tout, «: détail du vaste problème cosmologique » [5]. Grégoire c< tinue avec les Grec de définir l'homme un « mid cosme ». Mais il ne le ferme pas ou ne l'absorbe pas di ce monde visible. Si nous portons en nous les élémel de l'univers, c'est pour y exercer une « fonction méd trice ». Nous devons, comme Grégoire le montre, dirii vers Dieu toute la création.

1. 1 *Cor.,* XV, 46.
2. A. Rivaud, Notice du *Timée.* Belles-Lettres, p. 9.
3. R. Arnou, Le *Platonisme des Pères,* dans le *Dictionnâ de Théologie catholique,* col. 2350. Cependant ces afflrmatid du Père Arnou paraissent trop absolues. Cicéron et Phi· pensent que le monde a été lait pour l'homme.
4. Idem, dans le mémo article, col. 2305.
5. Idem, col. 2364.

L'anthropocentrisme chrétien, tel qu'il s'exprime en ce premier chapitre, n'est donc pas un essai enfantin et vaniteux pour résoudre l'énigme du mondv par rapport à l'homme. Il est l'expression d'une loi générale de l'univers, où la matière tend à l'esprit. Le monde n'a son achèvement que si l'homme reste fidèle à la ligne de l'évolution qui, d'elle-même, remônte à Dieu.

Ainsi la notion chrétienne de l'évolution permet à Grégoire d'éviter le dualisme grec de la matière et de l'esprit et de mettre l'homme à sa place exacte, « aux confins de deux mondes et de deux natures n12

2. *Sens de l'expression : « image de Dieu ».*

Quel sens Grégoire donne-t-il à l'expression biblique, « image de Dieu » ? Un sens exclusif et fort. D'un côté, ce mot ne s'applique qu'à l'homme : « Parmi les êtfres, aucun n'a de ressemblance avec Dieu, sinon l'humanité »a, est-il dit dans la Préface (128 a). D'un autre côté, le mot indique une perfection et une plénitude : « L'image n'est vraiment image que dans la mesure où elle possède tous les attributs de son modèle » (156 a). La même idée se retrouve au chapitre XVI (184 b) : « La ressemblance que nous avons avec Dieu consiste dans la plénitude de tous biens » (ἐγ τω πλήρε εἶναι πάντο αγαθοὐ). Elle se fait « διά πάντων » 8.

Ces deux principes généraux sur l'attribution exclusive de l'image à l'homme et sur sa signification plénière situent Grégoire parmi les auteurs grecs ou chrétiens qui

1. Ἡ ανθρώπινη ψυ/ή δυό φύσεων ουσα ueOôptoi. *In Cantica Canticorum',* homiliâ XI, 1009 a.

2. Nous traduisons ὁ ἀνθρωπο par « l'humanité ». Tout le contexte de l'œuvre indique qu'il s'agit, non de la création du premier homme, mais de la constitution de l'humanité qui s'étend des origines jusqu'à la fin des temps.

3. *in Cantica Canticorum,* homilia XV. P. G. 44, 1100 d.

ont parlé de la « ressemblance ». Il se distingue des philosophes platoniciens. Pour Platon [1], la ressemblance d'un être avec un archétype est en réalité la dégradation de la nature intelligible au sein de la réalité sensible. Elle est, en outre, un caractère que possèdent tous les êtres dans la nature. « Le monde sensible est nécessairement fait d'après un modèle », dit Platon dans le *Timée* [2]. L'homme n'est qu'un cas particulier de cette loi universelle. Grégoire, au contraire, voit dans notre ressemblance avec Dieu une perfection et la caractéristique même de l'homme. La différence apparaît clairement entre les deux conceptions, si l'on compare à la phrase de la Préface que nous venons de citer cette phrase de Philon en son *De mundi opificio* : « Panni tout ce qui est né de la terre, rien ne ressemble davantage à Dieu que l'homme » [3]. Pour Philqn, ressemblance implique une participation réelle, mais celle que l'homme entretient avec Dieu cst une ressemblance parmi d'autres ; pour Grégoire, elle est exclusive. L'idée qu'il se fait de l'image ne se rattache pas à l'exemplarisme platonicien : à proprement parler, la création matérielle n'est pas « image »,

1. Sur la notion d'image chez Platon et dans la tradition philosophique grecque, cf. Hans Willms, Εἰκών. *Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus.* 1re Part. *Philon oon Alexandria.* Münster, 1935. Co livre étudie la notion d'image chez Philon, où il voit l'aboutissement de deux courants : l'un d'origine platonicienne, l'autre d'origine orientale, particulièrement juive. Il signale que chez les Grecs, l'εἰκών de Platon, désignant le sensible par opposition à l'idée, s'est, sous diverses influences (aristotélisme, orphisme, pythagorisme), spiritualisé et intériorisé, jusqu'à coïncider pratiquement avec l'idée dans le néoplatonisme. Chez Platon, il y a donc dégradation de l'idée dans l'image ; chez les néoplatoniciens, il y a confusion de l'image et de l'idée.

2. Platon, *Timée.* 29 a.

3. Philon, De *mundi opificio,* édition Mangey, I, 15, lignes 46-47 ; édition Cohn, I, 18, 69.

car le matériel ne saurait représenter l'immatériel. Aussi la question sc posera de savoir comment l'homme, enfermé dans un corps, peut être l'image du Dieu incorporel [1].

Quels biens cet état d'image enferme-t-il ? Là encore, sous l'apparent désordre des notions, nous découvrons une doctrine très précise, aux vigoureuses arêtes.

D'une façon générale, les biens de l'image sont les ‹ biens de la Divinité » : indépendance, liberté, domination du monde, esprit, immortalité, union à Dieu, égalité avec les anges, béatitude [2]. Cette participation met entre nous et Dieu une communauté de nature, une « union très étroite, une connaturalité (συγγένεια) » [3].

D'une façon plus rigoureuse, nous pourrions ramener à deux les attributs de l'image : « la pureté » et surtout la « liberté » , les autres qualités se laissant facilement réduire à ces deux notions. Il ne faut pas, en effet, donner au mot « pureté » chez Grégoire un sens étroit. Elle sc définit par Γαπάθεια ou absence de passions, c'est-à-dire de tout ce qui nous rend semblables aux animaux et limite notre liberté, par I'αζήρατον ou l'αϋ^ον, l'absence de mélange et de matérialité. Elle est donc un état de légèreté, de simplicité, de dépouillement limpide, de transparence de l'âme dans le corps et de Dieu dans l'âme. Elle est d'autre part l'absence de souillures et la participation à la vie de Dieu communiquée par la grâce. Elle est l'établissement définitif dans la « vertu » ou vie parfaite. Dans ces diverses analyses, il faut noter combien ces deux notions de pureté et d'immortalité sont connexes[4] et combien leur inclusion réciproque

1. *De hominis opificio,* ch. XVI, début.
2. *In Ecclesiastem,* VI, P. G. 44, 708 c, d.
3. Balthasar, *op. cit..* pp. 83-84.
4. Sur ce point, ci. le commentaire de Grégoire sur les

donne de force au commentaire de la sixième béatitud Ou Grégoire se complaît : « Reprenons l'image divine conclut-il, devenons purs de cœur pour devenir bien heureux, une vie pure donnant forme en nous à l'imag de Dieu »[1]. Le cœur pur a toutes les vertus ; il voit Dieu L'immortalité corporelle est la conséquence naturelle d cette pureté parfaite : « Le pur de cœur ne voit riei d'autre en lui que Dieu, il lui est uni (προσζολληΟεί) pa l'incorruptibilité (3ια τή ἀφΟαρσ*«) » *. L'immortalité et l'incorruptibilité ne sont pas des attributs accessoire de l'image ; elles lui sont liées intrinsèquement. Si nou sommes corruptibles, c'est que nous avons perdu ce état de pureté primitive, notre condition de créatuj spirituelle et la simplicité divine. Quand nous les retroi vons, la mort est nécessairement détruite.

Notons-lc, cette notion de « pureté » inclut une coi ception religieuse de la matière. Il ne faudra pas oublii cette remarque, lorsque nous entendrons, au chapit! XXIV, Grégoire définir la matière comme un « ensemble de qualités spirituelles ». La matière, telle que présente ment nous en avons l'expérience, n'est pas dans son éta normali Le péché l'a durcie et lui a enlevé sa transpa rence.

Le second caractère de l'image, sur lequel nous insis torons davantage, car il est plus marqué dans le *D hominis opificio,* est la liberté. Elle est l'attribut pa excellence de notre être, étant à la fois le principe et 1 manifestation la plus authentique de la ressemblanc divine.

Béatitudes, P. G. 44, 1093 b-1301 b et son *De Virginitate* P. G. 46, 317 a, 416 b.

1. *De beatitudinibus,* VI, P. G. 44, 277 a.
2. *De perfectione Christiani forma,* P. G. 16 277 d.

Remarquons combien une telle conception s'accorde peu avec les idées grecques sur l'homme ou la Divinité. La liberté pour le philosophe grec est du domaine de l'imprévisible, elle est donc de l'inintelligible et ne saurait être « divine ». Le chrétien, au contraire, y voit le principe d'excellence de la Divinité et de l'homme.

Quels sont, d'après Grégoire, les caractères de cet état de liberté ? Nous pouvons les ramener à deux : l'autodétermination et la domination de l'univers.

Un principe revient sans cesse dans l'œuvre de Grégoire : « La vertu est sans maître, spontanée, libre de toute nécessité » [1]. Nous ressemblons à Dieu par la pureté et la vertu ; mais nous ne pouvons acquérir cet état que par la médiation de la liberté. Sans elle, notre perfection nous serait imposée et elle ne serait plus divine. Car « c'est être égal à Dieu que d'avoir l'initiative de ses actes » [2]. Sans cette autodétermination, l'homme serait « dépouillé de l'honneur qui l'égale à Dieu » [3]. La liberté est donc inhérente à notre nature spirituelle. L'esprit dit non seulement connaissance de soi, mais essentiellement possession de son être. Jamais nous ne serons les images de Dieu, si nous ne faisons librement notre destinée.

Cette indépendance constitue l'homme « roi de l'univers ». « La nature humaine, dit Grégoire, est créée pour dominer le monde, à cause de sa ressemblance avec le Roi universel » (136 c). Elle est donc image de Dieu, en tant qu'elle exerce son pouvoir dans le monde visible, comme Dieu exerce le sien dans l'univers entier. Elle est à la terre ce que Dieu est à toute créature.

1. *In Cantica Canticorum,* homilia V, P. G. 44, 877 a.
2. *De mortuis,* P. G. 46, 524 a fin.
3. *Eodem loco.*

C'est pourquoi elle est faite pour tout « connaître tout « scruter », tout se soumettre. Elle est indépendante des nécessités de la matière qu'elle domine et « n'est pas soumise aux déterminismes physiques » (XVI).

Jusqu'ici Grégoire a analysé la ressemblance que nous avons avec Dieu. Il l'a décrite comme un état de pureté, d'indépendance et de possession de soi, par lesquels nous devenons de la « nature » de Dieu. Il ne craint pas de pousser très loin cette assimilation, résumant tout ce qu'on peut· dire de l'image dans ces mots : « L'image consiste à avoir la plénitude de tous biens. »

Où est la différence entre Dieu et nous ? Le chapitre XVI donne la réponse à la question. Tandis que le Père communique sa Divinité à son Verbe et à son Esprit d'une manière éternelle, nécessaire et subsistante, à nous il transmet les dons divins dans le temps et par l'intermédiaire de la création. Aussi, quelle que soit la perfection de notre nature, un abîme nous sépare de Dieu : Il possède son être éternellement ; nous possédons le nôtre par une création.

On ne saurait trop insister sur l'importance de la création en cette question de l'image. Pour les Grecs, le monde « procédait » de Dieu plutôt qu'il n'était « créé ». Pour les chrétiens, seul, le Verbe, image subsistante, procède de Dieu. Nous, nous recevons l'existence par une création et si, entre Dieu et nous, il y a connaturalité (συγγένεια), il n'y a jamais confusion : nous sommes à jamais distincts de lui « ἐν τω υποκεψ-ένω », c'est-à-dire dans l'origine et dans le mode d'être.

Aussi notre nature, quelle que soit sa grandeur, demeure dans l'indigence. Elle est qualifiée de « vile » L

1. Ταπεινό . *In Cantica Canticorum,* homilia XV, P. G. 44, 1092 c.

Elle l'est, non en vertu du péché qui la vicie, mais en elle-même, par sa condition de créature. L'adoration et l'humilité lui conviennent toujours.

De cette hétérogénéité foncière entre Dieu et nous, découle une conséquence importante : venant à l'existence par une création, nous commençons par un changement et naturellement, nous lui demeurons soumis x.

Comment concevoir ce changement ? 11 ne s'agit pas seulement du passage du non-être à l'être ou d'un déplacement local. Dans la créature spirituelle, il a la forme d'un choix moral, d'une ῥοπή vers le bien ou vers le mal·

Cette ῥοπή n'est pas une inclination nécessaire ou subie, une déficience obscure que nous ne pourrions évi-· tcr. Elle est sans rapports avec le déterminisme des anciens ou les problèmes agités plus tard par le jansénisme. Elle exprime l'éveil de l'esprit créé à la conscience de soi. Celui-ci, ne se possédant pas, mais recevant l'être d'un autre, se regarde et choisit librement la destinée que lui offre son créateur. Il se trouve dans l'indétermination des plateaux d'une balance. Le mouvement de la liberté les fait pencher d'un côté ou de l'autre.

Ainsi l'ἀδέσποτον qui caractérise l'état d'image, cette indépendance qui nous assimile à Dieu, ne se réalise concrètement que dans une προαίρεσι , dans un « pouvoir de choix », dans la « liberté de décider de notre sort ». Il no peut en être autrement, parce que nous sommes créatures en même temps qu'esprits. Être image de Dieu n'est pas posséder dès l'origine un état immuable, — dans ce cas, nous serions Dieu ; — c'est posséder un principe de mouvement, c'est « avoir en soi les principes de

1. Τρεπτου; ἱντα κατὰ τὴν φύσιν. *In Cantica Canticorum,* homilià VIII, P. G. 44, 945 c. Ce changement est exprimé par les mots ῥοπή, διαστημια, ἀλλοίω ι .

tous les biens, de telle sorte qu'il soit en notre pouvoir d'acquérir par nous-mêmes ce que nous voulons »*.

Ne pouvant comme Dieu nous donner à nous-mêmes notre être et notre nature, nous pouvons librement acquiescer à la nature qu'il nous donne et qui est la sienne. L'homme est « remis aux mains de son conseil » et par là devient l'imitateur du Dieu indépendant.

Ce double caractère de notre liberté, qui est à la fois autonomie et-choix, explique que l'image ne soit pas dès l'origine un état définitif, mais un étal de « puissance », un équilibre instable. Nous sommes un « miroir libre », qui tourne sa face où il veut, mais ne reçoit et ne communiqué la lumière que s'il regarde le soleil : « Notre esprit, étant à l'image du Dieu parfait, tant qu'il conserve, autant qu'il est en lui, la ressemblance avec son modèle, se maintient lui-même dans le bien ; mais s'en écarte-t-il, il est dépouillé de sa beauté première » (161 C) et « l'on ne peut y voir l'imprcssion de l'image divine » (164 a).

11 y a donc un risque fondamental dans la création, celui de la liberté : « Ce mouvement libre de l'esprit, s'il se laisse aller sans pédagogue à choisir le vice, devient le péril de l'âme (πειρασμὸ τῇ ψυχῇ) » 2. Dieu permet ce désordre introduit par sa créature. Il ne permet pas directement le mal, mais ce « risque » sans lequel nous ne serions· pas ce que nous sommes.

Cette notion si précise de liberté introduit une contradiction dans celle d'image. Celle-ci connote à la fois notre état naturel, par lequel nous possédons les attributs de D«eu, et le pouvoir de devenir ce que nous sommes. Elle dit perfection et passage : perfection, en

1. *De beatiludinibus,* V, P. G. 44, 1253 d, 1256 a.
2. *In Ecclesiastem,* II, P. G. 44, 640 a.

tant que nous sommes divins, passage, en tant que créatures.

Il faut s'habituer à cette contradiction, que Grégoire ne cherche pas à écarter. Les Pères Grecs, pour la plupart, tentent de la résoudre, en parlant de deux états, celui d'image et celui de ressemblance. Le premier serait l'état d'indétermination où nous laisse notre libre arbitre, le second le terme où Dieu nous établit, quand nous avons fait notre choix. Chez Grégoire, plus métaphysicien, la contradiction n'est pas levée : elle exprime l'impossibilité où nous sommes d'enserrer en nos concepts ces deux aspects de notre être, nécessairement complémentaires. Par l'imprécision qu'elle fait flotter en nos esprits et la recherche où elle nous oblige, elle répond au dualisme foncier de notre être, à la fois divin et déficient. Enfin, nous le verrons bientôt, elle correspond à la vue que Dieu a de l'humanité : devant lui, nous sommes à la fois au terme et dans le devenir, image dans sa perfection et image qui se forme.

Même unifiée dans le Christ, l'humanité devenue image sent encore sa déficience. Puisant en elle-même la connaissance de son modèle, elle se lance vers lui dans une course infinie. Elle veut sortir des bornes de sa nature : « Sortez des voiles de la nature », dit Γ Épouse du Cantique [1]. L'époux lui enjoint de « se transformer de beauté en beauté[2] »; mais plus elle répond à son appel, plus elle découvre de nouveaux espaces.

Le progrès est ainsi essentiel à la béatitude. La loi du perfectionnement moral ici-bas n'est que l'expression

1. Ἐξέλθετε των προκαλυμμάτων τή φύσεω . *In Cantica Canticorum,* homilia VII, P. G. 44, 916'a.

2. Τήν αὔτήν εικόνα προστάττων ἀπδ δοξῄ ε? δόξαν μεταμοβφουσόαι. *In Cantica Canticorum,* homilia V, P. G. 44, 876 c.

temporelle de cette loi plus haute de nos devoirs envers l'image. Parvenus hors du temps et confirmés en Dieu, nous ne cessons de tendre à lui. Il ne s'agit plus de « changement », de perte de soi dans la multiplicité de la matière[1], mais de ce mouvement incessant qui emporte] l'humanité enfin fixée en Dieu[2]. Le premier dit mort, tristesse, souffrance et instabilité. Le second est paix, stabilité, certitude et joie. La béatitude est à la fois repos et course, elle est la confirmation dans une tendance[3].

3. *La première création.*

Bien que Grégoire présente sa théorie des deux créations comine une pure hypothèse, elle constitue le nœud de sa pensée : elle apparaît aux deux endroits névralgiques du traité. Au chapitre XVI, devant notre misère qui contredit notre dignité nouvelle, Grégoire explique : « Nous sommes image, mais dans la puissance prescientc de Dieu qui dès l'origine crée en lui l'humanité comme un seul corps. » Il fait appel à la même théorie au chapitre XXII : « Nous ne devenons image que peu à peu, car le choix de l'homme a rendu nécessaire le passage dans le temps. »

Que signifie cette humanité première qui n'est pas Adam, mais l'humanité en son ensemble? On l'a comparée à une idée platonicienne, à l' « homme intelligible » de Philon, à l' « homme total » de Plotin, à l'universel stoïcien. Les rapprochements sont possibles avec les uns et les autres. Un point unit certainement la conception de Grégoire à toutes celles qui l'ont précédée : l'humanité est conçue, non comme un tout abstrait, mais comme un j tout réel et concret.

1. Ἐν £ὐσβ·. xal μεταβολή.
2. *In Cantica Canticorum,* homilia VI, 888 c, 889 sq.
3. *In Cantica Canticorum,* homilia VIII, 941 a.

Ceci admis, essayons de discerner la véritable originalité de Grégoire. La pensée grecque n'était jamais parvenue à maintenir la liberté dafis la nécessité, le temps dans l'éternité. Elle avait tendance, nous l'avons vu, à absorber le mal dans le fatal et à dénier au temps une valeur ontologique. « S'attachant aux formes, elle construisait un idéal à contempler »[1] et « détournait son attention de l'origine et de la fin » [2]. Elle réduisait le « problème anthropologique » h n'être plus que la recherche de l'intemporel et du nécessaire. Grégoire, au contraire, voit dans la liberté le plus bel attribut de l'homme et fait jouer au temps un rôle de premier plan dans la constitution de l'humanité : à nos origines, il y a un acte libre : notre fin n'est atteinte qu'après le déroulement des siècles.

Dans ces perspectives, que deviennent l'éternité et la nécessité divines ? La théorie des deux Créations est un effort pour répondre à cette question. Dieu n'admet ni succession ni imperfection. Il « répugne à voir se constituer la plénitude numérique des âmes humaines par les apports successifs des générations ». Ce qui chez nous est successif et s'étale dans le temps, chez lui est à la fois étemel et instantané. De plus Dieu ne saurait créer une image à demi-parfaite et ne peut livrer au hasard le développement de l'humanité, mais connaissant chaque être avant même son apparition, il tient dans sa pensée le nombre exact de tous les individus qui le composent. Aussi Grégoire peut dire que toute l'humanité est créée en Dieu à l'origine.

Cette première création est donc l'expression d'un point de vue divin, un « λόγο υψηλό » (236 1), où nous

1. Laberthonnière, *Réalisme chrétien et idéalisme grec,* p. 26.
2. Guitton, *Temps et éternité chez Plotin et saint Augustin,* p. 85.

voyons l'homme obtenir une dignité antérieure à sa; naissance. Dieu n'a pas en vue une œuvre que le cour] des siècles modifiera à volonté. Il a son œuvre devant] lui. Dès qu'il pense, c'est-à-dire éternellement, elle estj

La première page de la Genèse n'est donc pas seulement! le récit de la création d'Adam ; elle nous fait entrer dans; la vie intime de Dieu. Elle saisit dans son jaillissement; cette « προγνωστική δύναμι », cette puissance prescient^ qui est ενέργεια et dépasse ce que communément nous] appelons « prescience ». L'humanité a dès l'origine son] achèvement, sa perfection, son τέλο , car ce qui est' pensé par Dieu, ne connaissant pas le temps, reçoit en lui perfection et existence selon un mode temporel.

De la même manière, lorsque Grégoire explique lai création de l'univers, il distingue la création « έν αρχή »l et la création des Six Jours. La première correspond à ce] moment éternel, indivisible (άχαρε) et hors de toute dis* tension 'temporelle (του χρονικού διαστήματο), où Dieuj saisit en bloc (συλλήβδην) l'origine, les causes, les forces; de l'univers et crée d'un seul coup la « substance de; toutes choses »x. La seconde création que nous décrit* Moïse est celle des Six Jours : elle est le déroulement! régulier du temps par lequel les choses atteignent leu] perfection 2.

La distinction de deux créations, dans le cas de l'humanité comme dans celui de l'univers, vient en somme de la très haute conception que Grégoire a de l'éternité! divine. Elle ne fait pas appel à une préexistence de l'image! puisque nous sommes ici hors du temps. Elle ne suggère^ pas l'idée d'une création du tout avant ses parties! puisque Dieu ne compose pas un ensemble indistinct,]

1. *In hexaemeron Uber,* P. G. 44, 72 a et b.
2. *Eodem loco,* 72 c.

mais un tout constitué en chacun de ses membres. Elle dit à la fois unité et distinction, éternité et ouverture sur le temps. Elle est un essai pour replacer l'humanité dans l'élan créateur, dans cet instant éternel « où Dieu s'élance à la création de notre nature ».

Enfin si ces idées contiennent des souvenirs des philosophes anciens, ne faut-il pas chercher surtout leur origine dans une longue méditation de la pensée de Paul sur l'humanité : « *In Christo condita sunt omnia* »? 1 Grégoire nous y invite explicitement en deux passages 2.

Après ce que nous avons dit, il est aisé de résoudre la question : cet état de première création ou de parfaite image, Grégoire le conçoit-il comme ayant réellement existé ? 1l emploie à son propos l'expression « ἐν αρχή », mais nous savons que ce mot indique que tout l'être pris en son ensemble a en Dieu son principe et son existence 3. Concrètement donc cet état n'a jamais existé pour nous et ne saurait se confondre avec l'état d'Adam dans le paradis terrestre.

Le Père de Balthazar résume ainsi la pensée de Grégoire sur les divers états de l'humanité : « Il faut distinguer quatre étapes dans cette pensée : 1° l'état de l'homme qui n'aurait pas péché, état purement idéal (au sens de « purement possible »), dans lequel l'homme se serait multiplié d'une façon spirituelle et angélique ; 2° la création de l' « humanité », création véritable, mais « idéale » (au sens du « réalisme » platonicien et encore plus stoïcien). Cette création est celle de l'idée concrète de l'humanité actuelle tout entière et n'a donc rien à faire avec un état

1. Col. I, 16.
2. *De hominis opificio,* 181 b, 1S1 c et d.
3. Ἡ ἀΘρύα τῶν οντων πχοχ τή ἀφοάστου ουνάαεω *tvj* Θεοῦ καταβολή..., ἐν ἡ το ζα·* συστῆναι λέγεται. *In hexaemeron liber,*

de paradis terrestre ; 3° l'état de l'homme réel, situé da: le « paradis terrestre » (qui est la terre tout entière), doi des organes sexuels et par conséquent (ἀναγκχίω 2 τοδ ενὸ) 1 des a passions », bien que sans péché ; 4° l'ét de l'homme pécheur » 2. Ainsi le premier fait allusion un état semblable à celui des anges dont il sera parlé a chapitre XVII. Le deuxième correspond à la premi< création et les troisième et quatrième à la seconde, ave et après le péché.

On voit nettement en quel sens il faut chercher à l'o gine l'état de perfection. Il est à l'origine « du point vue divin ». Pour nous, il est « au terme ». Reste la qui tion de savoir si Grégoire a cru à un état réel précéda la chute. A vrai dire, elle n'a guère d'intérêt pour lui,

4. *L'unité de l'image.*

a Toute la nature qui s'étend des premiers hommes ji qu'aux derniers» est « une image unique de celui qui est dit Grégoire en concluant le chapitre XVI. L'image (« une » disait-il au chapitre VI, comme la nature divi est « une ». Qu'entendre par cette unité ? Quelle pis l'individu y tient-il ?

Quelle est cette unité ? Pas une abstraction, mais « da un sens très' exact, la somme concrète des êtres qui constituent » 3. Les hommes forment un πλῆθο , πλήρωμα, c'est-à-dire un ensemble indivisible aux c(tours nets, une « plénitude numérique », dont le développement n'est pas indéfiniment extensible, mais q prévu dans ses moindres détails, s'arrêtera de croît lorsqu'il arrivera au terme. Cet ensemble est « enc dans des limites », comme un seul corps. La multipli

1. P. G. 46, 61 a.
2. Balthasar, *op. cil.,* p. 52, note 5.
3. Balthasar, *op. cil.,* p. 28.

tion des hommes ne doit jamais faire perdre de vue cette unité homogène et indivise. La nature humaine est cette brebis unique que le Christ a prise sur scs épaules x.

Quelle est la place de l'individu dans cette unité ? Il n'y est pas absorbé et possède intégralement*Je* bienfait de l'image. « Il n'y a pas de différence entre l'homme qui est apparu lors de l'achèvement du tout : tous portent également l'image divine ».« Chacun participe également à toutes ces activités par lesquelles la nature divine est figurée chez celui qui est à son image. » « L'esprit habite semblablement chez tous. » Aussi il n'y a qu'une seule image, mais chacun la possède intégralement et personnellement. On ne saurait opposer dans cette-unité l'individu et l'humanité : « L'âme individuelle et l'âme totale de l'humanité ne sont point séparables comme le concret et l'abstrait » *.

Cette unité parfaite n'est pas encore réalisée. Actuellement, l'humanité est divisée comme une espèce animale par le sexe et la succession des générations. Cette condition a accidentelle » disparaîtra pour faire place à cet état définitif où la personne sera constituée dans l'unité de l'ensemble. Alors l'humanité sera devenue le Christ total. En effet « l'unité théologique du Corps mystique du Christ est entièrement fondée sur cette unité philosophique. Le Christ total n'est autre que l'humanité totale » 3.

Cette conception est éloignée de celles de Platon et de Philon. Pour le premier, l'idée d'humanité est concrète, mais les individus qui la réalisent n'en sont que des dégra-

1. *In Cantica Canticorum,* homilia II, P. G. 44, 801 a.
2. Philon, *De mundi opificio,* édit. Mangey, I, 34, lignes 5-21 ; édit. Cohn, I, 141-142, pp. 40-41 ; *Alleg. Leg.,* éd. Cohn, I, 16, p. 53 sqq.
3. Balthasar, *op. cil.,* p. 59.

dations, car toute réalité sensible n'est qu'un dccalq iipparfait de l'idée. Chez le second, les individus ont u valeur, mais plus ils s'éloignent du premier homu moins ils sont élevés en dignité. Ils sont comme u série d'anneaux aimantés qui subissent d'autant moi la force attractive qu'ils s'éloignent davantage de l' mant '. Chez Grégoire, il y a inclusion réciproque ; l'âme individuelle et de l'humanité. Nos devoirs env<

Aussi ne faut-il pas s'étonner si Grégoire passe con nuellement de l'un à l'autre point de vue. Dans son coi mentaire du Cantique des Cantiques, il parle du dévelq pement de l'âme particulière, il découvre en passant l grandes étapes du progrès spirituel de l'humanité a| achève dans la vision de l'unité de la « colombe pi

5i *La multiplication des individus et la vie dans*

On s'épargnerait sans doute bien des difficultés d'h terprétalion, si au lieu do rapprocher le principe des det créations des théories platoniciennes sur la matière *,'j

1. Balthasar, *eodem loco.*
2. In *Cantica Canticorum,* cf. surtout homélie V.
3. *Eodem loco,* homtlla XV. Le passage essentiel est cit lie 117P' de I-ub“' *Catholicisme,* pp. 320-321, P. G. 44

4. Un exemple d'un tel essai de rapprochement nous es fourni par M. Harold 1-rederik Chcrnlss dans son étu< *The platonism of Gregory o/ Nassa* (University of Califorri Press, Berkeley, 1930). Les faits allégués, les comparaison tentées avec Platon, Philon ou Plotin sont matériellemet exacts. Il semble que l'interprétation de l'ensemble soi viciée par ce double fait : 1" l'auteur n'examine que des point! de vue partiels et traite Grégoire en philosophe ; 2" paru les influences philosophiques, il ne tient compte que d< Platon et rejette toute action du stoïcisme sur la pensée ou l'expression de Grégoire.

sur l'humanité et le déroulement temporel de celle-ci. Alors l'explication donnée de la division des sexes et de la multiplication des individus dans l'espèce humaine paraîtrait moins étrange, nullement « allégorique » ou • tirée d'un peu loin » [1]. En effet :

Puisque l'humanité idéale et l'humanité concrète expriment deux ordres qui sont sans commune mesure [2],

aucune difficulté à admettre que ce qui, du point de vue divin, existe éternellement dans sa perfection définitive, de notre point de vue n'existe pas encore, mais se constitue dans le devenir. Ce devenir, nous l'avons dit, aurait pu être de deux façons : si l'homme s'était attaché à Dieu dès le premier mouvement de son être, il aurait atteint aussitôt sa perfection. Le temps, la succession des générations, le sexe, lui eussent été épargnés. Dès sa création, il eût été ce qu'il sera à la fin des siècles : parfaite image de Dieu. Son devenir eût été celui des anges. En réalité, il fut un devenir « animal ». Dieu, prévoyant le mauvais choix des hommes, les crée dans un état qui est par anticipation la conséquence de leur péché. Il mêle il son image quelque chose de l'irrationnel : il nous revêt des · tuniques de peau », ajoute le sexe à la nature, et l'humanité, divine par essence, se développe concrètement comme une espèce animale.

La sexualité et les conséquences qu'elle entraîne sont donc surajoutées au dessein éternel de Dieu, c'est-à-dire

1. A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne,* III, p. 403.

2. Il ne convient donc pas de dire, comme M. Chemiss (p. 26), que le temps est créé après le monde-Idée, puisque celui-ci est en dehors du temps, ainsi que Dieu lui-même, et que cette première création est un λόγο ἰψτ,λὸ , c'est-à-dire la façon intemporelle dont le monde existe en Dieu.

à cette vue que Dieu a de l'humanité parvenue à son terme, le Christ Jésus : « Dans l'humanité, il n'y a ni mâle, ni femelle », répète Grégoire, élargissant le point de vue de saint Paul. Cette condition disparaîtra lorsque nous serons un dans le Christ et que nous aurons rejeté le « vieil homme »[1].

Comme nous le verrons plus tard, bien que conséquence du péché et caractère surajouté à notre nature, la sexualité n'en rentre pas moins dans l'ordre providentiel[2]. Elle devient concrètement, avec la douleur et la mort, une condition de salut et de rédemption. La conception de Grégoire ne se ressent donc pas du mépris de Platon; pour l'Ordre charnel et sensible, mais elle naît du souci de sauvegarder la perfection de l'image. Or tout ce qui nous est commun avec l'animal ne peut être que passager, même si concrètement nous devons nous en servir pour monter à Dieu. Le Christ, qui a pris notre chair, la transforme et la fait passer dans l'état de résurrection[3].

Ces idées de Grégoire sur la génération et le corps se transmettent dans une partie de la tradition. Pour Jean Scot, par exemple, à notre corps véritable a été surajouté un « corps extérieur » et matériel, qui comporte la division des sexes. Il est un vêtement « surajouté » ; il est même contre nature.

Nous voyons se former ici l'idée d'un état de la matière autre que celui que nous connaissons et où le corps ne

1. *In Cantica Canticorum,* homilia VII, P. G. 44, 916 b.
2. Si les idées de Grégoire sur le mariage s'expriment parfois dans un langage qui fait songer au dualisme platonicien de l'esprit et de la matière, elles sont, à qui les replace en leur contexte, en dépendance profonde de la doctrine évangélique sur la virginité. Cf. *de Virginitate,* P. G., 46.
3. Cf. la note sur les deux états de la matière.

serait plus soumis à la mortalité et signe de division. Grégoire n'admettrait la théorie thomiste de la multiplication par la matière que comme une suite nécessaire du péché. Concrètement les individus sc multiplient et se distinguent par la matière. Mais cette division est accidentelle, parce qu'elle nous asservit à un principe inférieur, qui nous inet au rang des aûimaux. Un tel principe de division ne saurait subsister dans l'état de parfaite image, état de totale indépendance et de liberté.

Par notre communauté animale s'explique notre vie dans les Que sont ces ττά0τ, ? Ce sont des mouvements instinctifs dont notre volonté n'est pas maîtresse et qui s'opposent en nous à la perfection de l'image. Celle-ci, en effet, est απάθεια, c'est-à-dire pleine liberté et indépendance de l'esprit.

Chez l'animal, ces πάθη sont naturels. Ils sont une manifestation de l'instinct et servent à la propagation de l'espèce ou à la défense des individus. Chez l'homme, ils limitent la liberté et produisent un déséquilibre. Grâce à l'intelligence qui se met à leur service, ils' prolifèrent jusqu'à l'absurde.

Bien que le sexe et les passions soient une conséquence du péché et ne nous soient pas naturels, il nous est interdit de les éliminer de notre vie présente. Concrètement ils sont voulus et permis par Dieu pour nous permettre d'atteindre notre fin. Aussi ΓάπάΟει», telle que Grégoire la conçoit, n'est pas le raidissement des stoïciens ou l'évasion du néo-platonisme : « Dans la perspective du deVcnir réel, les passions, la sexualité même sont un bienfait indéniable pour l'esprit » h Notre état présent et le passage par la mort corporelle ont leur « rôle indispensable »

1. Balthasar, *op. cit.,* p. 50.

à jouer dans le développement de notre être. Comme nouai le verrons en parlant du temps [1] le devenir a un sens et Grégoire, quoi qu'il paraisse, sait « revendiquer les droits' du monde corporel contre la fuite néoplatocienne dans; l'esprit»[2]. Pour lui, ce qui est conséquence du péché! devient source de salut. Les meilleurs d'entre nous se' servent des passions, pour « redresser leur vie » et atteindre j la liberté.

Malgré notre condition présente, Grégoire aflirme sans; cesse le caractère indestructible de l'image, car Dieu n'a pu créer pour détruire [3]. Ayant perdu le don divin, nous sommes rappelés, dit-il, à notre liberté première[4]. La même « bienveillance qui avait construit une tour pour j qu'elle demeure la réédifie de nouveau »[5] et nous fait revenir à la pureté originelle [6]. Selon une image souvent employée par Grégoire et qu'il tient de la tradition grecque, lame est recouverte de « scories » [7] ou de « rouille »[8] : elle a besoin d'être remise dans le creuset' (μβταχωνευω) [9] pour perdre la noirceur que le vice lui a donnée et retrouver son éclat primitif.

Cette idée est fréquemment exprimée par Origène [10]. « Dieu dit : « J'exterminerai l'homme que j'ai fait de la face de la terre. » Je ne l'exterminerai pas absolument, j

1. Cf. pp. 68-72.
2. Balthasar, *op. cil.,* p. 51.
3. *In Psalmos,* I, P. G. 44, 605 d.
4. *In Ecclesiastem,* IV. P. G. 44, 665 b.
5. *In Cantica Canticorum,* homilia VII, P. G. 44, 933 d.
6. Ὀὐ καινόν τι κάλλο ἐτι'αὐτήν αη/ανϊται..., ἐπἳ τήν ζρώτηνὶ επανάγει χάριν. *In Cantica Canticorum,* homilia IV, P. G. 44, 832 b.
7. *De mortuis,* P. G. 46, 529 b.
8. *De beatitudinibus,* VI, P. G. 44, 1272 a.
9. *In Cantica Canticorum,* homilia IV, P. G. 44, 832 b.
10. Vg. *Contra Celsum,* IV, 25, P. G. 11, 1064 a; VIII, 50, P G. 11, 1592 a. *De principiis,* IV, 36-37, P. G. 11, 411-412. *In Genesim,* homélie XIII (sur les puits), P. G. 12, 234-235.

mais de la terre. En effet l'homme qui a été créé n'est pas de nature à disparaître entièrement, puisque celui qui a été créé l'a été à l'image de Dieu » x.

Toute la tradition grecque est conforme à cette manière de voir : la grâce du baptême est un retour au premier état 1.

6. *Explication métaphysique du mal.*

Le problème du mal est un de ceux où apparemment Grégoire dépend le plus de la pensée grecque. Nous verrons cependant que sa pensée en est au fond indépendante. Il y revient à deux reprises dans notre traité. Dans le chapitre XII l'allure et le vocabulaire sontplatoniciens. Il y est question d' « élan », de « désir », de regard », d'élagement des êtres les uns par rapport aux autres. L'ordre de la nature est, comme chez Plotin, un équilibre cptrc éléments divers. « La plus faible impulsion y suffît pour les faire dévier de la ligne droite »3. La chute de l'un produit le déséquilibre des autres. « Ainsi naît le mal », concluent unanimement Plotin et Grégoire.

Il est nécessaire de regarder de plus près pour discerner la différence sous l'apparente similitude. Le mouvement de la pensée grecque est à l'inverse de celui de la pensée de Grégoire. Plotin, quoiqu'il maintienne la liberté, a le souci de ne pas enlever au tout sa rigidité et son ordre. L'homme responsable de ses actes, comme un acteur dans le rôle qu'il joue, ne modifie en rien l'harmonie de l'ensemble et ses initiatives ne changent pas l'ordre du

1. *Selecta, P.* G. 12, 104 b.........

2. Μὴ με-νωαεν ἰπερ εσμεν, ἀλλ' οπιρ '<|*εν γενώμεΟα. Grégoire de Naziànze, *Oratio* 39, P. G. 36, 336 b ; cf. *Or.* 40, 365 c et 372 a. Ἀλν,θω μ·αημα ἰφίρετε τοὑ πρωτοπλάστου Ἀδάμ. Cyrille de Jérusalem, P. G. 33, 1080 a.

3. Σαιχιὰ δ-,πή αρκεἰ tes βκβασιν τοὑ ôρΟοû. Plotin, *Ennéades,* III, 3, 4, p. 54 (éd. Belles-Lettres).

drame [1]. De ce point de vue, le mal est nécessaire, bien que nous n'y soyons pas contraints. En effet, si Plotin dit : « Les maux viennent de nous... [2], il ajoute quelques lignes plus loin : «Vouloir détruire le pire dans l'univers, c'est détruire la Providence elle-même»[3]. Le mal reste lié à une faute, il naît, de la «τόλμα», «d'une audace insolente... regard délibéré de l'âme sur ce qui est au-dessous d'elle » [4] ; mais la tendance des Grecs est « de faire du péché un acte inévitable, analogue aux accidents de la nature ; le fautif pour eux n'est jamais bien loin du fatal »[5] Rentrant dans l'ordre cosmique, le mal n'est pas loin de devenir une nécessité, un « accident », sans rapport avec l'ordre moral. Ajoutons que les Grecs voient dans la matière un poids et une cause de chute pour l'âme : selon le *Timée,* les « mouvements périodiques de l'âme » se sont déréglés en nous par suite de notre présence dans le corps [6]. Accident de l'ordre universel et attirance de la matière, tels paraissent les éléments dans lesquels la philosophie grecque tend à enfermer le mal.

Relisons sous cet angle l'explication de Grégoire. Le primat de la liberté y est affirmé. Le mal universel est rattaché au mal moral. La matière est hors de cause. Nous sommes donc sous d'autres cieux. Le monde corporel, loin d'être pour l'esprit un principe obscur et mauvais, une pierre d'achoppement et un obstacle à faire sauter, attend sa perfection de l'âme. De lui-même, il est indifférent : sa beauté ou sa laideur on leur source dans

1. Idem, *Ennéades,* HT, 2, 17, pp. 45-48.
2. Idem, *Ennéades,* III, 3, 5, p. 56.
3. Idem, *Ennéades,* III, 3, 7, p. 58.
4. A. Bremond, dans *Archives de Philosophie,* volume XI, Cahier IV, *Rationalisme et religion.* Beaucnesne, 1935.
5. Jean Guitton, *Temps et éternité chez Plotin et saint Augustin,* p. 231.
6. Platon, *Timée,* 47 d.

l'esprit. Si celui-ci se tourne vers Dieu, il communique à la matière la lurniè e qu'il reçoit d'en haut ; s'il se détourne de Dieu qui l'éclaire, il perd son rayonnement et plonge le monde dans son obscurité. Tout l'univers est donc harmonieux, mais il attend sa perfection de la décision de l'homme. Celui-ci est comparé à un « miroir-libre », dont le rôle est à la fois « passif et actif ». « Passif, il reçoit fidèlement l'image et la conserve dans un cadre et sur une surface adaptés. Actif, il montre et communique l'image reçue à d'autres miroirs tournés vers lui, qui sont prêts à en accueillir et à en élaborer l'empreinte » [1]. Qu'il s'incline ailleurs que vers le rayon lumineux, l'ordre universel est compromis. La lumière n'est plus transmise dans le monde. »

La structure de l'univers décrit par Grégoire est d'inspiration plotinienne. Mais les fondements de la doctrine ont été affermis ou redressés par la pensée chrétienne. Tout est de Dieu et l'ordre du monde est suspendu, non à un regard de l'âme insensiblement attirée vers le bas, mais à un acte libre de l'esprit. Ici, comme à propos de l'image, le fond de l'univers, pour le penseur chrétien, est la liberté, liberté de Dieu qui nous crée, liberté de l'homme, son image, qui règle le sort du monde

Grégoire s'en tient en ce chapitre à l'examen métaphysique du problème du mal. Il évite tout vocabulaire d'inspiration scripturaire, bien que la vue chrétienne qu'il a du monde ait inspiré sa solution. Plus tard, il examinera deux problèmes connexes de celui-ci : 1° comment la possibilité d'une chute (de celte ῥοπή initiale) est-elle inhérente à toute liberté créée ? 2° Comment concrètement avons-nous été amenés à pécher ? Au chapitre XVI,

1. Claudel, *L'cpée et le miroir,* p. 194.

il traitera le premier point : la liberté de la créature spirituelle ; au chapitre XX, il esquissera une explication de la présence concrète du péché en nous.

Ce dernier chapitre, comme toute son œuvre, contient deux séries d'affirmations opposées. D'un côté, le péché est l'œuvre de la liberté. Dieu a donné à la nature rationnelle le pouvoir de découvrir et de choisir elle-même son bien ; car il ne fallait pas qu'elle possédât rien « par contrainte» *. C'est par le mauvais usage de sa liberté que l'homme a rencontre le mal et est devenu « ζζχων ἐ^ευρετή »

D'un autre côté, dit Grégoire, l'homme a péché « par manque d'expérience »[1], « manque de discernement »[3], « égarement »[4][5] « Sans expérience n s, il n'était à l'origine qu'un « germe tendre et sans racines »[6] et il fut perdu par « ignorance»[7]. En somme, étant donné ce que Dieu est et ce que nous sommes, le mal ne peut naître que de notre liberté-[8]. Cependant tout pécheur peut redire après la femme :« **J**'ai été trompé ». «Le vice serait sans efficace, s'il ne se colorait de quelque beauté excitant le désir chez celui qui se laisse tromper. »

Pour résoudre cette contradiction, il est toujours loisible de penser que Grégoire sacrifie aux idées grecques sur le péché : celui-ci serait surtout un manque de science. Il faut pourtant remarquer ceci :

1° Grégoire se place ici sur le plan de notre expérience

1. *In Cantica Canticorum,* homiiia II, P. G. 44, 805 d : homiMe V, 877 a.
2. *In Psalmos,* I, P. G. 44, 508 b, c.
3. *In Ecclesiastem,* P. G. 44. 733 c.
4. *De mortuis,* P. G. 46, 497 b, c.
5. 'Αττχ'οεοτο?. *In Ecclesiastem,* IV, P. G. 44, 757 b, c.
6. *In Cantica Canticorum,* humilia II, P. G. 44, 793 b.
7. *Eodern loco,* 800 d et 801 c.
8. *De hominis opificio,* XII.

concrète. Or le péché de l'homme n'est pas une pure révolte, consciente et voulue, contre Dieu. Ainsi conçu, il est une monstruosité : qui peut vouloir le mal en pleine lumière ? Dans la pratique il se présente sous couleur de bien. *

2° Psychologiquement il s'introduit par le moyen de l'ἡδονή. Le plaisir s'infiltre en nous comme le serpent de la Genèse[1] et devient la « racine de tous nos maux»[2]. Il s'insinue avec les besoins de nature et, par le désir, nous pousse à les dépasser[3]. Le mal vient donc du désir sans règle[4], qui nous fait courir après notre seul plaisir.

3° La vraie faute de l'homme est de s'ètrc laissé prendre aux « biens mélangés », de π n'y avoir pas regardé de si près ». Le péché n'est pas une ignorance ou une erreur, comme le croyaient les Grecs, mais un manque d'attention aux vrais biens, une déficience de volonté.

4° Le pécheur peut à la fois être « trompé » et porter la responsabilité de son acte. La faute consiste à.ne pas se maintenir dans la ligne de sa nature. Elle n'exige pas la pleine lumière, mais elle est un acte de volonté qui ne prend pas garde à sa loi ou qui se refuse à croire en Dieu. De toute façon elle enferme une part d'obscurité, tenant à notre condition de créature. Notre volonté, prenant conscience d'cllc-mème, doit dépasser scs lumières présentes et au delà de l'évidence se fier à la Parole de Dieu. Si elle dévie de celte ligne, elle abandonne les biens véritables et commet le péché.

La conséquence naturelle de cette déviation est la mort. Celle-ci n'est pas un châtiment survenu de l'extérieur.

1. *In Ecclesiastem,* IV, P. G. 44, 676 b.
2. *Eodem loco,* 676 d.
3. Τô mpekΟeῖν τοὺ ορού; τή χριία ή ηδονή τον ἀνθρωπον ἐ^ἰαβατο. *In Ecclesiastem,* ΠΙ, P. G. 44, 661 d.
4. 'Απαιδαγώγητο , *eod. toc.*

Elle est inhérente au péché. L'homme, se détournant de la pureté divine, rencontre ce qu'il a cherché : des biens composés et transitoires. La mort s'y cache comme un poison dans un gâteau de miel.

Pourquoi la mort s'est-elle transmise à tous ? Pourquoi, par la faute des premiers hommes, noire nature fut-elle appauvrie ? Grégoire ne donne pas de réponse à cette question. Il dit seulement que cette « êçsaBr/wst; », cette « annihilation » de notre être que le péché a causée, ce « vide », ce « dépouillement » se sont « écoulés » sur toute l'humanité comme des caractères qui lui sont inhérents 12

En réalité ce péché raconté dans les premiers chapitres de la Genèse est le symbole du péché de tous les hommes. L'humanité, formant en Dieu une unité véritable, a porté son regard vers les biens imparfaits et, dans son ensemble, s'est détournée de l'unité. Aussi toutes les fautes des hommes lorinent comme un abcès unique qui se développe au cours des âges *.

Le péché d'origine serait donc, pour Grégoire, un fait personnel historique et déterminé par où le ma) s'est, introduit sur la terre. Mais, comme les actes du Christ ou comme les faits relatés dans l'Écriture, il aurait en même temps une portée universelle.

7. *L'apocatastase ou la fin du mal.*

Le chapitre XXI pose la difficile question del'aapoca·^ tastase»ou du retour de toutes choses au bien. Grégoire en affirme souvent le principe : le mal est comme l'herbe qui pousse sur les maisons. Au moment de la restitution

1. *In Psalnps,* I, P. G. 44, 480 a, b.
2. *In diem natalem Christi,* P. G. 46, 1132 a. Ce sermon est rangé par Migne dans les dubia. L'édition Morel (Paris, 1638) le donne comme authentique et, de nos jours, Karl Holi, *Amphilochios von I Konium,* p. 196.

finale, il n'en restera aucune trace [1]. Le vice à la fin « disparaîtra », nous serons transformés dans le Christ et une seule forine (μορφή) éclatera en tous, celle qui nous a été donnée à l'origine » [2]. S'il en était autrement, le pouvoir de Dieu ne serait pas absolu et le Christ ne serait pas tout, en tous.

Pour ne pas s'arrêter aux difficultés suscitées par de telles affirmations, il est nécessaire de sc placer dans les perspectives de Grégoire, sans oublier que le dogme de l'Enfer n'est pas alors défini par l'Église.

Les philosophes anciens n'accordaient pas à l'homme un bonheur définitif. Ils le soumettaient aux a retours cycliques ». Le mot « apocatastase » signifiait chez eux, et surtout a dans le langage du Pythagorisme, le retour périodique de la Grande Année, coïncidant avec le retour d'une certaine conjonction astrale » [3]. L'âme, jamais assurée de sa béatitude, était condamnée à retomber dans le monde des corps à'plus ou moins longue échéance. En langage chrétien, le mot apocatastase signifie l'instauration de toutes choses dans le Christ à la fin des temps. Gardant encore chez Origène des traces de son origine philosophique [4], il s'en purifie chez Grégoire. Il exprime l'entrée de l'humanité entière dans un état définitif d'intégrité et de perfection. Le Christ ferme les portes du tombeau. Il anéantit les puissances hostiles, le péché et la mort. 11 n'y a plus de retour en arrière.

La doctrine de l'apocatastase sc situe donc dans la perspective de ces « retours cycliques ». Elle marque la libération du chrétien à l'égard du Destin et de la Fatalité.

1. *In Psalmos,* XIV, P. G. 44, 585 a, b.
2. *In Psalmos,* I, P. G. 44, 528 a.
3. Jean Dhniélou, dans *Recherchés de Science religieuse,* juillet 1940, *L'Apocatastase chez Grégoire de Nysse,* p. 328.
4. *Eodem loco,* p. 328.

Ce passage dans l'éternel se fait, lorsque l'humanité pad vient à son unité. Cette « doctrine de l'apocatastase s'ap^ puie constamment sur l'unité de la nature humaine... Le-Christ total n'est autre que l'humanité totale. Comment alors la face du Christ total serait-elle toute radieuse et tournée vers le Père, si certains traits de ce visage, dé cette unique et indivisible Image du Père, restaient dé-' formés par le péché ? » A La puissance de Dieu n'est pas limitée et ses desseins n'ont pas de fissure. Toutes choses retournent donc à leurs premiers éléments, c'cst-à-dire réalisent le dessein éternel de Dieu dans l'unité du Christ. L'humanité atteint sa parfaite unité spirituelle et son intégrité corporelle. Brebis égarée que le Christ ramène sur ses épaules, elle entre dans la compagnie des Anges et forme avec eux le « chœur des créatures spirituelles m dont le Christ est le coryphée.

Grégoire n'envisage pas ici le salut individuel. Comme l'ensemble des Pères, il lie habituellement la considéra-Î tion du salut à celle des destinées collectives de l'Église,; Ce n'est pas qu'il néglige le point de vue individuel ou permette au fidèle de se reposer dans l'optimisme de ces· visions cosmiques. Il sait la valeur de chaque être, de ce dernier venu des hommes qu'Abraham et les Prophètes] attendent du fond des âges pour entrer dans la béatitude»} Il reproche aux philosophes anciens de ruiner, par leurs; migrations, la liberté et la survie personnelle 2. Il exhorter ses chrétiens à manifester l'éclat de l'image divine par leur fidélité à des devoirs moraux, précis et concrets 3a Mais son idéal ne connaît pas l'angoisse sur une destinée incertaine. 11 fonde l'espérance sur le salut global de: l'humanité dans le Christ.

1. Balthasar, *op. cit.,* p. 59.
2. *De anima et resurrectione,* P. G. 46, 109 c, 113.
3. *De beatitudinibus,* P. G. 44.

Reste la question de savoir si cette doctrine de l'apocatastase est une négation de l'Enfer. « Une fois, dit le Père Daniélou, Grégoire pose la possibilité d'une distinction entre une éternité heureuse et une éternité malheureuse »[1]. Voici le texte de Grégoire : « Le péché disparaîtra et sera réduit à néant ; et nulle malice ne subsistant nulle part, le domaine du Seigneur s'étendra d'une extrémité à l'autre ; mais les hommes resteront dans l'état où ils sont fixés maintenant en choisissant entre le bien et le mal »[2]. Ailleurs sa pensée ne paraît pas explicite, car ses perspectives, comme nous l'avons vu, ne sont pas les nôtres.

En tout, cas, nous pouvons dire ceci : 1° Grégoire ne parle pas de « fin du mal » dans le souci de sauvegarder la bonté divine. Il a trop le sens de la pureté et de la sainteté de Dieu, pour admettre qu'une créature puisse jouir de la béatitude sans être parfaitement transparçnte. 2° II-ne conçoit pas cette disparition du mal comme une contrainte imposée à la créature spirituelle. Il a un sens trop aigu de la liberté pour admettre une telle sujétion qui nous enlèverait notre titre d'image. 3° Il ne parle pas de mal absolu et abstrait, mais du péché tel qu'il est analysé au chapitre XX. Or ce mal est essentiellement transitoire, puisqu'il est un attachement aux biens passagers. Ses conséquences, la douleur, la passion* et la mort, ne sauraient avoir plus de consistance que lui. Aussi lorsque la souffrance aura développé ses effets dans le monde, il n'y aura pas de retour cyclique. Le mal présent cessera, comme un abcès parvenu à maturation. 4° Enfin cette fin du mal n'est pas à concevoir, semble-t-il, comme la conversion de l'ennemi en ami ou la dispa-

1. Jean Daniélou, *art. cil.,* p. 346.
2. *In Psalmos,* XVI, P. G. 44, 605 d.

rition absolue du pécheur et du démon. Elle serait plutôt la cessation de la puissance du mal. Actuellement· celui-ci a un pouvoir de séduction et il règne par la mort.] Un jour viendra où nous ne.connaîtrons plus l'assujettisj sèment et où Dieu sera tout en tous. Tout être qui,) comme le démon, s'est mis hors de la volonté divine, n'â pas en lui de cohérence ou de valeur positive. Non3 pouvons le considérer comme une contradiction, u: « néant » (ὀυοενῶσι). Il y a vraiment α ἀφανισμἶ », dispa rition du mal qui est réduit à rien.

8. *Le temps.*

Dans l'œuvre de Grégoire, il n'est peut-être pas d meilleur exemple que ce chapitre pour faire saisir l redressement opéré par le christianisme sur la pensi grecque. Tout l'effort de la sagesse antique est de s'év der de l'écoulement pour trouver la perfection dans l'e: tase ou Γαπάθεια. Le temps est un poids mort, un noi sens, une dégradation. Il est essentiellement cycliqu retour incessant des mêmes formes ou des mêmes être Même s'il n'est pas réduit avec Aristote au mouvemei local, il n'offre pas de valeur morale cl irréversible Dans « l'accablante monotonie de ces cycles sans fin, do ce retour éternel, il n'y a rien à attendre, chaque période succédant à l'autre et recommençant l'autre, sans qi jamais rien n'avance... Immortalisation de la mort, dii saint Maxime »L Même lorsque Plotin le rattache à i vie de l'âme, il en fait l'affaiblissement de la contempl; tion : l'âme tombe dans le sensible et y crée le temp « Seul l'homme extérieur participe aux luttes qui 0] posent les êtres. Seul il entre dans l'histoire... La vie'sp rituelle ne peut tirer aucun profil des circonstances dal lesquelles elle est engagée, ni de son activité pratique

1. H. de Lubac, *Catholicisme,* p. 97.

Elle n'a de sens que par la contemplation qu'elle prépare et vers laquelle elle incline » x. Aussi le temps est « pure dispersion » ; l'âme n'y remonte pas vers Dieu. Elle doit nier le temps, pour retrouver l'éternité dans laquelle elle est née.

• En somme, chez tous les penseurs grecs, la même erreur fondamentale vicie les conceptions : l'esprit, éternel et divin, doit se libérer du temps. Celui-ci ne lui est pas donné pour faire sa destinée. Il « procède » de Dieu, de l'Éternel ou de l'âme, il n'est pas « créé ».

Chez Grégoire, au contraire, le temps est essentiellement le signe de la créature, corollaire indispensable de son Ïιάστημχ fondamental. L'esprit qui ne se possède pas dès l'origine, mais accède à sa perfection, présente nécessairement une séparation entre sa création et son achèvement, entre son ὑποστάσι et sa τελείωσι . Ce déséquilibre entre l'être et la nature est lié à l'essence de notre liberté et constitue essentiellement le « temps ». Celui-ci est conçu comme une réalité ontologique profonde, comme un mode intrinsèque de la puissance créée plutôt que comme un de ses accidents... Le temps est « le signe de la créature et donc de la passivité foncière... Il désigne un être non identique à soi-même, en quelque sorte écartelé, divisé en soi... » 3. Il est le « mode d'être » de la créature comme l'éternité est le « mode d'être » de Dieu. Ainsi la notion du temps est reliée intrinsèquement à . celles de création, d'esprit, de liberté.

Le temps n'est donc pas d'abord la conséquence de notre péché ou de notre passage sur la terre. Il tient à

1. J. Guitton, *Temps et éternité chez Plotin et saint Augustin,* pp. 51-52.,

2. Balthasar, *on. cit.,* pp. 6-7, avec la note sur les diverses conceptions que les anciens se sont faites du temps et sur l'originalité de celle de Grégoire.

f

notre création. Les anges eux-mêmes connaissent c διάστημα initial. Seul le mode selon lequel nous éprou vons cette distension nous est particulier et provient dé la fautes Alors que l'humanité, — miroir libre —, aurait pu dès le premier instant se tourner vers Dieu et recevoir de Lui la splendeur qui devait l'achever, elle a inilécll son vouloir vers les biens mélangés et s'est désintéressé du bien un et parfait. Aussi, au lieu de s'établir en ui instant dans la beauté de son essence, elle s'est vue con damnée à se constituer en image divine h travers l sexe et les passions. Le temps inhérent, à toute créatur spirituelle devient en nous source d'éparpillement, d< souffrance et de mort. Mais son déroulement ne change en rien le plan de Dieu qui est éternel et dont la réalisation est seulement retardée.

Quoi qu'il en soit de notre décision première, le « temps » a pour tout esprit créé une valeur de « salut ». Il est cette brève ou longue étape, durant laquelle la créature accepti de se donner à Dieu. Aussi a-t-il pour nous un prix uniqui que les Grecs ne lui connaissent pas. Il est le nœud d< notre destinée. j

Comme l'humanité forme une espèce unique et qu'elle obtient son salut globalement, Grégoire insiste moins sur le temps individuel que sur ce temps universel, « nécessaire à la constitution de l'humanité entière ». De même que le péché rend nécessaire la multiplication de notre espèce par la succession des générations, de même il faut qu'une durée soit établie pour « assurer la venue des âme! dans leur nombre fixé ». Quand l'humanité aura atteint sa plénitude, que le dernier homme aura fait son apparition sur la terre, alors le temps cessera, car « il ne sera plus utile à la venue de la race humaine ». Le temps n'est donc pas une somme indifférente de moment?

égaux. Il n'est pas non plus l'état de dégradation d'un esprit séduit par la matière. Il est proprement « historique » : du commencement du monde à sa fin, comme de notre naissance à notre mort, il a un sens, une fin et des limites.

Quels que soient nos gémissements sur la perte de notre état primitif ou sur la longue attente de son retour, la révolte contre le présent ne nous est pas permise. L'individu et la race suivent la même loi de développement : celle de la semence. Il faut que nous acceptions d'être une « semence » et de vivre dans les « tuniques de peau», avant de devenir « épi » et de revêtir l'immortalité. La douleur et la mori sont la purification nécessaire. L'individu de « charnel» y devient «psychique» et de « psychique» « spirituel ». « Delà sorte,après avoir goûté aux maux qu'il a désirés et après avoir vu par expérience quels biens il a échangés contre ceux qu'il avait, le désir lui fait spontanément rebrousser chemin vers la première béatitude. Il se debarrasse comme d'un fardeau de tout ce qui en lui était soumis aux passions et qu'il avait en commun avec les bêtes. Cette délivrance se fait soit par la purification opérée en celte vie grâce à la prière et à l'élude de la sagesse, soit après la mort par la refonte produite grâce au feu purificateur » [1].

De même que l'individu a son histoire, l'humanité a la sienne. L'une est l'image de l'autre. L'humanité, comme chacun de nous, se fait son expérience dans le mal. Elle apprend sa destinée et se spiritualise insensiblement. Elle développe en elle tous les excès de ses fautes jusqu'à ce que le Christ vienne redresser son mouvement[2]. Alors de l'excès du mal naît le bien. L'humanité « en

1. *De mortuis,* P. G. 46, 521 b.
2. *In diem nataleih Christi,* P. G. 46, 1129 d, 1132 d.

bloc » retrouve le chemin de la vraie beauté et elle devie: le corps parfait du Christ. Mais elle n'atteint cet éclat que lorsque tous les hommes voulus de Dieu sont apps rus en ce monde. Grégoire nous présente les patriarche et les saints attendant, pour jouir du bienfait définitil que l'humanité ait atteint son « plérôme ». Comme l'indi vidu, celle-ci soupire après l'âge de la moisson. Aprè avoir connu le froid'« hiver de la désobéissance où ell fut dépouillée de la « splendeur de l'immortalité 1 et 01 elle a vécu dans le péché et sous la Loi, elle est entré dans son printemps, grâce au Christ qui l'invite comm une très belle épouse. Maintenant elle espère l'cté : « Vou savez, commente Grégoire, ce que représente l'été, grâci à la parole du Seigneur : la moisson est la consommatioi du temps » 2.

Ce constant passage de l'histoire individuelle à l'histoire du monde nous rappelle les intimes connexions aperçues entre l'unique image que forme l'humanité et l'unique image que chacun de nous réalise. Le point de vue ecclésial ou universel n'est jamais dissocié du point de vue privé. L'histoire du chrétien est liée à celle du monde.

Concluons : l'histoire du monde et de chacun de nous est vraiment une « κατασκευή non une création instantanée d'êtres placés dans le temps qui serait leur commun et indifférent réceptacle, mais la lente constitution du monde, qui reproduit à travers les destinées particulière! la marche de l'ensemble. Le déroulement total du tempi (son ειρμi , dit Grégoire) correspond à l'élaboration graduelle, progressive et irréversible d'un ensemble d'éléments organiquement liés. Le but, nettement défini, .]

1. *In Cantica Canticorum,* homilia V, P. G. 44, 869 c.
2. *In Cantica Canticorum,* homilia V, P. G. 44, 873 a.

l'avènement du Christ en nous et dans l'humanité, donne au temps sa vraie valeur.

9. *La madère et ses deux étals.*

Beaucoup, en lisant la définition que Grégoire donne ici de la matière, estimeront avec M. Puech l, qu'il en fait une pure «apparence» et la « dissout en qualités ». En réalité Grégoire refuse fortement ici le présupposé dualiste des Manichéens et en général de la philosophie grecque.

Pour lui, le monde n'est pas fait de deux principes opposés et irréductibles l'un à l'autre. Matière et esprit, nous l'avons noté au chapitre XII, ne sont pas à mettre sur un même plan. La première est ordonnée au second, et, selon la conception dynamique de Grégoire, elle reflète un certain étal de l'âme. Si celle-ci regarde vers Dieu, le monde matériel est dans l'ordre. Si elle s'en détourne, il perd sa beauté.

De plus la vraie opposition n'est pas à mettre entre matière et esprit. Elle est entre Créateur et creature. Il y a plus de différence entre Dieu et l'ange qu'entre l'esprit créé et la matière où il semble enfermé. L'idée de « création *o* a entièrement modifié les perspectives que les Grecs avaient sur l'être et ses divisions.

Aussi Grégoire n'est-il ni un contempteur ni un négateur de la matière. Il est simplement fidèle à sa conception religieuse de l'univers. Il voit en celui-ci deux états : un état présent, qui est un état de péché, et un état final, qui est celui de résurrection. Dans le premier cas, la matière est un «néant », « sans consistance », un « écoulement», « une vanité ». Elle est un signe de notre asservissement et de notre imperfection 2. Elle est le durcissement du

1. A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne.* III, p. 403.
2. *In Ecclesiastem,* passim.

péché. L'ensemble corporel, où devait s'exprimer notr· royauté et notre indépendance, est devenu par notn faute la chair impérieuse. La matière même de l'univer a été corrompue par notre chute, elle est devenue un obstacle, elle est incohérente et « sans beauté ».

Cet état, de durcissement ne durera pas toujours. Lorsque par le Christ l'humanité atteindra sa perfection, le corps et l'univers seront entraînés dans le sillage do l'âme et retrouveront l'ordre de la nature. Au lieu d'être un obstacle, les « propriétés corporelles comme la couleur, l'apparence, la délimitation spatiale et les autres, passeront à un état divin »[1]. La matière n'imposera plus ses déterminismes et ses limitations, mais « elle sera modelée par l'être intérieur »[2]. « L'homme ne sera pas une chose et n'en paraîtra pas une autre, mais il sera connu tel qu'il est »[3]. Alors les accidents cosmiques n'auront plus prise sur nous, car le péché sera détruit et avec lui, la faim, la soif, le sommeil, la maladie, la mort. Comme le Christ ressuscité, nous passerons « les portes closes ». Nous aurons en main un parfait, instrument qui ne sera plus « gâté par la rouille ou la moisissure » ou « brisé des suites de sa chute », mais répondra à tout instant à l'excitation de l'âme. Dans cet état, la matière soumise ne sera plus une apparence, mais libérée par l'esprit, elle sera pure « transparence ».

La pensée de Grégoire n'aboutit donc· nullement à nier ou à mépriser la matière, mais à la situer, comme à l'ordinaire, dans l'ordre divin de « première création ». Nous sommes loin de Platon et des Manichéens. Pour ceux-ci, toute réalité sensible, dégradation de l'intelligible, porto

1. *De morluis,* P. G. 46, 532, c, d.
2. *Eodem loco,* 536 a.
3. *Eodem loco,* 524 d.

en elle un principe de mal. Si elle a quelque beauté, elle la tire de l'esprit exilé en elle. Mais si l'hommo veut trouver la béatitude, il doit s'évader de la matière. Pour Grégoire, le corps n'est, pas mauvais. Il ressuscitera dans l'incorruption et la spiritualité. L'univers sensible n'cst pas un obstacle au'salut de l'âme, car lui aussi sera transformé et en lui. se jouera la liberté humaine, image de celle de Dieu.

Ainsi il n'y a dans cette doctrine ni exaltation ni mépris du corps, mais refus de le croire en son état définitif. L'épi est en formation. Il faut attendre l'heure de la moisson où, laissant tomber les scories, le corps sera spiritualisé. En quel état sera-t-il alors ? Inutile de le demander. Le temps n'a pas encore déroulé son cours.

IV

Texte et bibliographie.

Dans notre traduction, nous suivons le texte de la *Patrologie grecque* de Mignc, t. 44. Aucun travail critique d'ensemble n'a été fait sur les œuvres de Grégoire de Nysse. Seuls, quelques ouvrages ont*cté/édités avec apparat critique : la *Grande Catechese,* par Strawley (Cambridge, 1903) et par L. Méridier (collection Hemmer-Lejay, Paris, Picard, 1908), le *Contre Eunomius,* par Werner Jaeger (2 vol. Berlin, 1921) et les *Lettres* par G. Pascali (Berlin, 1925). Le Père Daniélou a établi le texte de la *Vie de Moïse* et a donné un spécimen de ses découvertes dans les *Recherches de Science religieuse* de juillet 1940, à propos de la question de l'apocatastase.

Pour le *De opificio* une édition critique a été donnée

d'après un certain nombre de manuscrits par G. Forbe sius (Burntisland, 1855). Nous en avons utilisé quelque variantes. Mais cette édition demande à être reprise. Le, circonstances actuelles nous ont empêché de le faire.

A côté de ce travail de critique textuelle, un travai de lexicographie serait nécessaire pour Une interpréta tation d'ensemble de la pensée de saint Grégoire. A pet près rien n'existe sur ce point. Nous ne pouvons que signa 1er l'excellent vocabulaire placé par Strawley à la (in tie son édition de la *Grande Catéchèse.* Nous espérons en donner un semblable sur le traité de la *Création dé l'homme,* le jour où il sera possible de publier le texte grec.

Il est difficile de donner sur la pensée de Grégoire et en particulier sur son anthropologie utie bibliographie suggestive. Selon le mot du Père de Balthasar, « seul^ un petit nombre d'initiés ont lu et connaissent Grégoire de-Nysse, et ils ont gardé jalousement leur secret ». La seule œuvre de fond que nous connaissions est celle du Père de Balthasar : *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris, Bcauchesne; 1942). -Une bibliographic des travaux ou articles ayant trait à Grégoire y est donnée dans les premières pages.! Ce livre a fréquemment inspiré cette introduction. Malgré! une systématisation peut-être excessive, qui ne semblé pas correspondre au mouvement même de la pensée de Grégoire, il va droit aux intuitions fondamentales qui inspirent cette pensée.

En dehors de ce livre, signalons :

H. F. Cherniss, *The platonism of Gregory of Nyssa* Berkeley, 1930 (University of California, Publications il Classical Philology, vol. II) : étude sérieuse, mai systématique. Elle aborde les principales questions con

cernant l'homme, sa nature et sa création, et cherche à établir, par de nombreux rapprochements avec des textes de Platon et de Philon, la fidélité de Grégoire à la tradition platonicienne.

L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse* (Rennes, 1906) : soigneuse étude des procédés de style de Grégoire, mais qui, par son point de vue partiel, risque de fausser les perspectives et de faire passer Grégoire pour un disciple superficiel des rhéteurs.

J.-B. Schoemann, *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie, Scholastik,* 1943, p. 31-53 : c'est la première partie d'un exposé d'ensemble sur la théologie de l'homme image de Dieu, chez Grégoire. On y trouvera des indications très précises concernant notre traité.

Il faut signaler deux articles capitaux de E. von Ivanka, sur les sources de notre traité : *Die Autorschaft der Homilius* Eι rb ζαησώμεν ἀνθρωπον (Poseidonios bei den Kappadokischcn Kirchenv^ter), Byz. Zeit., 1936, pp. 46 sqq. et *Die Quelle von Ciceros De Natura Deorum* (II, 45-60) (Poseidonius bei Gregor von Nyssa), Arch. Philologicuni', 1935, p. 1 sqq. Les ressemblances entre l'ouvrage de Grégoire et le *De natura deorum* de Cicéron indiquent une source commune. Celle-ci serait Posidonius.

Enfin nous remercions le Père Daniélou de sa prér cieuse collaboration, en particulier en ce qui concerne les sources et les notes. Nous unissons dans ec merci le Père des Places qui a revu la traduction.

LA
CRÉATION DE L'HOMME

PRÉFACE

Grégoire, évêque de Nysse, à son frère Pierre, serviteur de Dieu[1]. ·

Si nous devions par dç l'argent montrer notre vénération aux plus vertueux des hommes, toutes les fortunes du monde ne suffiraient pas, comme dit Salomon, à égaler votre vertu : car les égards dus à votre Excellence ne s'estiment pas au poids de l'or.

La solennité de Pâques me rappelle le don[2] que
i» b j'ai l'habitude de faire à votre Grandeur pour lui montrer mon affection : ce présent, homme de Dieu, sera au-dessous de votre mérite, mais il est en rapport avec mes moyens, (''est un traité que, dans l'indigence de mon esprit, j'ai eu bien du mal à tisser comme un vêtement de pauvre. Son sujet paraîtra peut-être audacieux à beaucoup ; pourtant il ne m'a pas semblé hors de propos.

1. Pierre était le plus jeune frère de Basile et de Grégoire de Nysse. Grégoire raconte dans la *Vie de Macrine,* sa sœur aînée, comment celle-ci l'éleva dans la piété et la connaissance de l'Éeriture (P. G. XLVI, 972 Λ-B). Nous avons aussi une lettre à lui adressée par Grégoire (P. G. XLV, 241 A) quand il était évêque de Sébaste.
2. Sur l'usage de ces présents, voir *Did. Arch. Lit.,* art. *Eulogies* et P. G. XLVI, 1025 B.

Sur la création de Dieu, en effet, je ne connais pas
de meilleure étude que celle de Basile cet homme
« réellement créé selon Dieu » et « dont l'aine fut
formée à l'image de son créateur ». Ces travaux de
notre commun père et maître ont mis à la portée·
de tous la magnifique ordonnance de l'univers; à
ceux que sa science a poussés à l'étude, ils ont faitj
125 c connaître un monde qui trouve sa cohésion dans la
vérité de la sagesse divine. Or, bien qu'impuissant
à l'admirer comme il faut, j'ai eu l'idée de compléter'
ce qui manquait aux études de ce grand homme :
non que je veuille, en lui attribuant mon ouvrage,
contaminer le sien (ce serait une impiété outrageante^
pour celui dont nous prétendons magnifier le sublima
enseignement), mais je voudrais que la gloire qui;!
vient des disciples ne fasse pas défaut au maître. Sia
en effet, son ouvrage sur les « Six Jours » laissant^
de côté l'étude de l'homme, aucun de ses disciples
n'avait à cœur d'achever ce qui manque, la réputation
de Basile encourrait peut-être le reproche de n'avoir":
pas cherché à mettre dans ses auditeurs l'habitude

1. Grégoire présente son ouvrage comme une suite du *Traité* de Basile *sur les Six Jours.* Mais en réalité l'esprit en est différent et il s'adresse à un public plus intellectuel. Grégoire reprendra plus tard le commentaire des Six *Jours* à l'usage de ce public. Selon E. von Ivanka *(Byz. Zeit.,* 1936, p. 465), la véritable suite des homélies de Basile sur les *Six Jours* serait les deux homélies sur la création de l'homme (P. G. XLIV, 257-298). souvent considérées comme apocryphes et qui seraient alors authentiques. Grégoire: aurait ainsi d'une part complété l'œuvre de Basile pour lô peuple de Césarée et de l'autre composé une œuvre nouvelle comportant à la fois un Traité sur les Six Jours et un Traité de la création de l'homme pour le public savant. Mais notre introduction semble bien faire du *De Opificio* lui-même la suite du *Traité sur les Six Jours* de Basile.

125 d de la réflexion. Aussi, selon mes forces, j'ose entreprendrele commentaire de ce qui reste à traiter. Si, dans ces pages, vous en trouvez qui ne soient pas indignes de l'enseignement de Basile, toute la gloire en reviendra à notre maître ; mais si je n'atteins pas à la sublimité de sa doctrine, on ne lui reprochera pas d'avoir donné l'impression de négliger la formation de ses disciples et, à bon droit, les critiques me tiendront responsable de ne pas avoir eu un cœur à la mesure de la sagesse du maître.

Ce n'est pas un petit objet que j'entreprends d'étu-
i2s a dicr, quelque merveille du monde d'intérêt secondaire, mais une réalité qui dépasse sans doute en grandeur tout ce que nous connaissons, puisque seule, parmi les êtres, l'humanité est semblable à Dieu. Aussi la bienveillance de mes lecteurs sera disposée à l'indulgence pour ces pages, même si je reste très inférieur à mon sujet. En effet, en tout ce qui concerne l'homme, on ne doit rien laisser sans examen de ce que la foi nous enseigne de son passé, de la destinée que nous espérons pour lui dans l'avenir et de sa condition présente. Je resterais évidemment inférieur à mes promesses si dans cette considération de l'homme que j'entreprends, j'omettais
128 b l'un des points essentiels à mon dessein. En particulier, à première vue, il y a, en l'homme, des contradictions : les caractères présents de sa nature et ceux qu'il eut à l'origine n'ont apparemment entre eux aucun lien nécessaire Ces oppositions, il.faudra

1. Sur cette contradiction, voir *Gr. Cat., N,* 8.

les résoudre, grâce au récit de l'Écriture et par ce que nos raisonnements nous feront découvrir ; ainsi nous mettrons en toute cette matière un enchaînement et un ordre entre ce qui paraît s'opposer, mais qui en fait tend à un seul et même but, grâce à la puissance divine qui trouve une espérance pour ce qui n'en offre plus et une issue à ce qui n'en a pas.

Pour plus de clarté, j'ai cru bon de mettre le sujet en tête des chapitres : vous pourrez ainsi en peu de mots savoir le sommaire de chacun des arguments de tout l'ouvrage.

CHAPITRE PREMIER

QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LA NATURE DE L'UNIVERS. MERVEILLEUX RÉCIT DE CE QUI A PRÉCÉDÉ LA VENUE DE L'HOMME

c « Voici le livre de la Genèse du ciel et de la terre », dit l'Écriture, lorsque fut accompli l'ensemble du monde visible et que chaque être mis à part eut pris la place qui lui revenait, lorsque le cercle formé par le corps du ciel eut entouré l'univers, tandis qu'au centre prenaient place les corps lourds et pesants, à savoir, la terre et l'eau, se maintenant mutuellement l'un dans l'autre x.

1. Les conceptions cosmologiqucs très déterminées que nous rencontrons à partir d'ici et que Grégoire reprendra dans le *Traité des Six Jours* se retrouvent chez les écrivains païens de la meme époque, chez Macrobc, chez Chalcidius (voir Duhcm, *Le système du monde,* II, p. 483). Elles sont d'origine stoïcienne. Mais peut-on leur assigner une source plus précise ? Dans deux articles remarquables, M. E. von Ivanka a montré que les développements de Grégoire, dans le *Traité de la création de l'homme,* de 128 C ù 161 A, se retrouvaient parfois littéralement dans le *De Natura Deorum* de Cicéron. Or, pour cclui-ci, nous avons des raisons de croire qu'ils ont pour source Posidonius d'Apamée. 11 est donc probable que Grégoire a utilisé pour son Traité les ouvrages perdus de Posidonius et en particulier le 0e<5>. (E. von Ivanka, *Die Quelle von Ciceros De Natura Deorum,* II, 45-60, *Archivum Philologicum,* 1935, p. 1-12: *Die Autorschaft der Homilien* El; **ri** πο'.^σώ,αβν ἀνΟἰωτἰον, *Byz. Zeil.,* 193o, p. 46 sqq.)

Deux principes opposés : mouvement et repos. Ciel et Terre.

Afin qu'il y eût entre les êtr une liaison solide, la nature reçi en elle l'art et la puissance divii pour conduire toutes choses pi deux principes. C'est grâce au
128 d repos et au mouvement, en effet; que se produisent la njssance de ce qui n'est pa: comme la permanence zfe ce qui est ; car autour d‹ cette partie de la nature que sa densité rend immobile comme autour d'un axe fixe, les pôles sont entraînés tels une roue, dans un mouvement de rotation trèi rapide et l'un par l'autre, ces deux éléments sonl maintenus dans une union indissoluble. Ce qui sa trouve emporté par la circonférence, par la rapidit du mouvement, enserre de toutes parts la terre corn pacte; de l'autre côté, la substance solide et cohérent* à cause de son immuable fixité, donne au tournoi* ment des choses autour d'elle une intensité sans cess accrue x.

Une même tension poussée à l'extrême a été dépc sée en ces deux substances séparées par leurs activités propres, à savoir la nature immuable et la périphérie sans fixité : en effet, ni la terre ne change de place ni le ciel n'abandonne jamais ou ne relâche la rapidité de son mouvement.

129 n Voici donc les premiers éléments que la sagesse du Créateur a établis comme principes de tout le mécanisme du monde, et le grand Moïse, en disant qu'à

1. Cicéron, *De Natura Deorum,* 11,45, 115-116 : Jes éléments se situent dans le tout selon la légèreté et la pesanteur, la mobilité et la stabilité. Voir Boyancé, *Le songe de Scipion,* Bordeaux, 1936, p. 70.

l'origine Dieu fit le ciel et la terre, veut montrer, je pense, que le mouvement et le repos sont à l'origine de tout cet univers visible que la volonté de Dieu a amené à l'existence.

Parenté de ces principes par les substances intermédiaires : air, eau.

Entre le ciel et la terre, diamétralement opposés l'un à l'autre leurs actjvj^s propres, la créa- . . tlon H111 æs sépare participe à certaincs propriétés des parties avoisinantes et tient le milieu entre ces extrêmes, afin de rendre évidente l'intime union qu'ont entre elles par cet intermédiaire les parties opposées. L'air, en effet, imite à sa façon la mobilité
129 b incessante et la subtilité de la substance du feu par la légèreté de sa nature et par son aptitude au mouvement. Ce qui ne l'empêche pas de s'apparenter aux parties immobiles : car il n'est pas plus dans le repos perpétuel que dans un écoulement ou une dispersion incessants, mais par les propriétés qu'il a en commun avec l'une et l'autre partie de l'univers, il constitue comme la limite entre deux activités opposées, mêlant et séparantl à la fois en lui-même des éléments hétérogènes par nature.

De la même façon, la substance humide, par ses doubles qualités, est en harmonie avec l'une et

1. I.c rôle de l'air comme servant à la fois de séparation et de trait d'union (συνάφεια) entre les éléments extrêmes apparaît chez Cicéron, *De Nat. Dear.* 117 et chez Sénèque, *Naturales Quaestiones,* II, 4. Jaeger (Ncmesios von Emesa, *Qucllenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfûngen bei Poseidonios,* p. 74) retrouve aussi cette idée chez Nemesius et la rapporte à Posidonius.

l'autre des parties opposées. Par sa pesanteur et sa tendance vers le bas, elle a une parenté marquée avec la terre. D'un autre côté, la puissance qu'elfl a de s'écouler ne la rend pas tout à fait étrangère fl
129 cia nature en mouvement ; mais elle permet comme le mélange et la rencontre d'éléments opposés, à savoir de la pesanteur se transformant en mouvement, et du mouvement ne rencontrant pas d'obstacle dam un corps lourd, si bien que se rejoignent l'une l'autr des substances de nature radicalement différente grâce à l'union que mettent entre elles les substanc intermédiaires.

Union des parties opposées par le mélange de leurs propriétés. Différence entre créature et créateur.

Bien plus, pour parler avec pr‹ cision, la nature des parties oppt sées n'est pas en lait sans aucun mélange des propriétés de l'autre, parce que, selon moi, tous les êtres de ce monde visible ont les uns pour les autres une mutuelle inclination et que toutes les créatures conspirent 1 entre elles, même lorsqu'elles se

1. Nous trouvons là l'expression de la συμπάθεια qui est l'idée centrale de la cosmologie posidonienne (Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 1926). Elle apparaît chez Grégoire de Nysse et chez Cicéron en conclusion du meme développement, ce qui prouve bien que l'un et l'autre suivaient le même texte. Cicéron écrit en effet (De Λ'αZ. *Deor.,* 11,46. 119): « Quae copulatio rerum et quasi consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio naturae quern non mouet ? · L'expression de συμτ:νο·-α. conspiratio, qui se trouve chez Grégoire, se retrouve ailleurs dans Cicéron *(De Nat. Dear.,* Ill, 11). Cette doctrine de la «υμζάΟεια apparaît dans d'autres passages de Grégoire : « Le mélange total dans l'Uniyers des

font connaître par des caractères opposés. Le mouvement, en effet, ne consiste pas seulement en un déplacement local, mais aussi dans l'évolution et l'altération. Or, redisons-le, la nature parfaitement immobile ne connaît pas ce mouvement qui consiste en
>1« d l'altération. En dehors d'elle, la sagesse de Dieu, ayant fait l'échange des propriétés, mit l'inaltérabilité dans la substance toujours en mouvement et dans la substance en repos l'altérabilité : sans doute faisait-elle ainsi dans le dessein que l'homme, Aroyant en quelqu'une des créatures cette propriété de la nature divine, qui est d'étre inaltérable et immuable à la fois, n'en vînt pas à tenir la créature pour Dieu. Car on ne peut prendre pour divin ce qui se meut ou s'altère. C'est pourquoi la terre est fixe, mais connaît l'altération, et le ciel, qui ne s'altère pas comme la terre, n'a pas de fixité. Ainsi la puissance divine, ayant mêlé à'la substance en repos l'altération et à l'inaltérable le mouvement, rapproche comme dans une même famille les unes et les autres
μ 132 a substances par l'échange de leurs caractères et ne permet pas qu'on puisse leur attribuer la Divinité. Comme je l'ai dit, ni l'une ni l'autre ne pourrait être tenue pour divine : ni celle qui n'est jamais en repos, ni celle qui connaît l'altération.

êtres variés s'accordant les uns aux autres selon un rythme impeccable et opérant l'accord harmonieux des parties avec le tout, compose comme une symphonie l'harmonie totale de l'univers » (XLIV, 440 D). La même vision exprimée avec les mêmes mots (ὁφμἸζβιν. συμφωνια. συμπάθεια) se retrouve chez Philon (De *inigr. Abr.*, 32), qui dépend lui aussi de Posidonius.

La création dans sa perfection.

C'est ainsi donc que l'ensemble des êtres atteint son achèvement[1]. Ainsi parle Moïse : Le ciel, la terre et toute substance située entre les deux furent accomplis et chaque chose reçut la beauté qui lui revient : le ciel, l'éclat des astres, la mer et l'air, les animaux qui y nagent ou qui volent, la terre, la diversité des plantes et des troupeaux, tous ces êtres qui reçoivent ensemble leur vitalité de la volonté divine et que la terre mit au monde dans le même instant. La terre qui avait fait germer en même temps les fleurs et les fruits était remplie de splendeurs ; les prairies étaient couvertes de tout ce qui
132 b y pousse. Les rochers et les sommets des montagnes, les versants des coteaux et les plaines, tous les vallons se couronnaient d'herbe nouvelle et de la magnifique variété des arbres ; ceux-ci sortaient à peine de terre que déjà ils avaient atteint leur parfaite beauté. Naturellement toutes choses étaient dans la joie ; les animaux des champs amenés à la vie par l'ordre de Dieu bondissaient dans les taillis par troupes et espèces. Partout les couverts ombragés retentissaient du chant harmonieux des oiseaux. L'on peut aussi imaginer la vue qui s'offrait aux regards sur une mer encore paisible et tranquille dans le rassemblement de scs flots ; les ports et les abris, qui s'étaient creusés d'eux-mêmes le long des côtes selon le vouloir divin, joignaient la mer au conti-

1. Dans le morceau qui suit, Grégoire résume les considérations théologiques que Cicéron développe davantage. *De Natur. Deor.,* II, 47,120-53, 132.

nent. Les mouvements paisibles des vagues répondaient à la beauté des prés, faisant légèrement ondu-
132 c ler le sommet des flots sous des souilles doux et bienfaisants

L'attente de l'homme,

Et toute la création, dans sa richesse, sur terre et sur mer, était prête ; mais celui dont elle est le partage n'était pas là [2].

1. Ces lignes sur la beauté de la nature paraissent à M. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nusse,* p. 140, le type des thèmes familiers aux rhéteurs. Mais à côté de l'influence de la rhétorique, il ne faut pas oublier celle de la Bible, dont Grégoire est pénétré, comme l'a bien vu A. Hauvçtte (cité par B. Latzarus dans *Vie spirituelle,* 1or oct. 1941', p. 344).

2. L'orientation de la création du monde visible vers l'homme est exprimée dans les mêmes termes en cet endroit par Cicéron : Quorum igitur causa quis dixerit effectum esse mundum ? Eorum scilicet animantium quae ratione utuntur (53. 133). C'est une thèse stoïcienne. Voir la thèse contraire des Épicuriens chez Lucrèce. *De Nat. rer.,* V,155, Grégoire s'inspire sans doute ici de Méthode d'Olympe (ou de Philippes) : « Lorsque Dieu eut disposé l'univers dans un ordre parfait, il y introduisit l'homme ». *(De Res.* I, 34). Voir aussi Grégoire de Nazianze, XXXVI, 612 B.

CHAPITRE II

POURQUOI L'HOMME VINT LE DERNIER DANS LA CRÉATION

132 a Cette grande et précieuse [1] chose qu'est l'homme n'avait pas encore trouvé place dans la création. Il n'était pas naturel que le chef fît son apparition avant ses sujets, mais ce n'était qu'après la .préparation de son royaume que devait logiquement être révélé le roi, lorsque le Créateur de l'univers eut pour ainsi dire préparé le trône de celui qui devait régner *. Voici la terre, les îles, la mer et sur eux, la voûte du ciel comme un toit. Des richesses de toutes sortes avaient été placées dans ces palais : par richesses, j'entends toute la création, tout ce que la terre produit et fait germer, tout le monde sensible, vivant et animé et aussi (s'il faut compter dans ces ri-
133 a chesses ces matières que leur beauté rend précieuses aux yeux des hommes, tel que l'or, l'argent et ces pierrres tant convoitées) tous ces biens que Dieu cache en abondance dans le sein de la terre comme en des celliers royaux. Alors Dieu fait paraître l'homme en ce monde, pour être des merveilles de

1. L'expression t -Wv τ·. appliquée à l'homme vient de· Platon.
2. Sur l'évolutlonisme de Grégoire et son anthropocenttrisme, voir l'introduction, p. 36.

l'univers et le contemplateur et le maître : il veut que leur jouissance lui donne l'intelligence de celui qui les lui fournit, tandis que la grandiose beauté de ce qu'il voit le met sur les traces de la puissance ineffable et inexprimable du Créateur \

Voilà pourquoi l'homme est amené le dernier dans la création, non qu'il soit relégué avec mépris au dernier rang, mais parce que dès sa naissance, il
133 b convenait qu'il fût roi de son domaine. Un bon maître de maison n'introduit son invité qu'après les préparatifs du repas, lorsqu'il a tout rangé comme il faut et suffisamment décoré maison, literie et table; alors, le dîner prêt, il fait asseoir son convive. De la même façon, celui qui, dans son immense richesse, est l'hôte de notre nature, décore d'abord la demeure de beautés de tout genre et prépare ce grand festin aux mets variés ; alors il introduit l'homme pour lui confier non l'acquisition de biens qu'il n'aurait pas encore, mais la jouissance de ce qui s'offre à lui. C'est pourquoi, en le créant, il jette un double fondement par le mélange du divin au terrestre, afin que par l'un et l'autre caractère, l'homme ait naturellement la double jouissance de Dieu par sa divine nature, des biens terrestres par la sensation qui est du même ordre que ces biens 2.

1. La connaissance de Dieu par la contemplation du monde visible est un lieu commun de la pensée stoïcienne (Voir Philon, *De monarch.,* 1, p. 216 M. ; Cic., *De Nat. Deor.,* II,6, 17). Elle tient une grande place chez saint Basile, dont l'inll.iicnce sur Grégoire est grande (P. G. XXIX, 329 c). Voir aussi Philon, *De op.,* 25, où l'on trouve l image du maître de maison.

2.« L'âme humaine est aux confins de deux mondes », (XLIV, 1009 A). Mcine expression chez Philon. *De op.,* 46.

CHAPITRE III

LA NATURE HUMAINE EST CE QU'IL Y A DE PLUS PRÉCIEUX DANS TOUTE LA CRÉATION VISIBLE [1]

iss c Il nous faut aussi arrêter notre attention sur ce fait qu'une fois jetés les fondements d'un pareil univers et des parties qui le constituent dans sa totalité, la puissance divine improvise pour ainsi dire la création, qui vient à l'existence aussitôt qu'ordonnée. Pour la formation de l'homme, au contraire, une délibération précède et, selon la description de l'Écriture *, un plan est d'abord établi par le Créateur pour déterminer l'être à venir, sa nature, l'archétype dont il portera la ressemblance, sa fin, son genre d'activité et l'exercice de son pouvoir. L'Écriture examine tout soigneusement à l'avance,
133 a pour montrer que l'homme va obtenir une dignité antérieure à sa naissance, puisqu'il a obtenu le commandement du monde avant même de venir à l'être. En effet « Dieu dit », selon les mots de Moïse, « Faisons l'homme à notre image et ressemblance ; qu'il commande aux poissons de la mer, aux bêtes de la

1. Dans ce chapitre et les trois suivants, Grégoire laisse de côté Posidonius et développe son anthropologie spécifiquement biblique et chrétienne. Il reprendra son autour avec les développements physiologiques qui commenceront en 143 B.

terre, aux oiseaux des cieux, aux animaux et à toute la terre »[1]. Chose étonnante ! Le soleil est créé et aucune délibération ne précède. Pour le ciel il en est de même. Rien pourtant ne les égale dans la création. Or, de telles merveilles, un mot suffit pour les constituer. L'Écriturc n'indique ni d'où elles viennent, ni comment, ni rien de tel. Ainsi chaque chose en particulier, l'éther, les astres, l'air qui les sépare, la mer, la terre, les animaux, les plantes, tous les êtres, d'un mot viennent à l'existence. Il n'y a que pour la création de l'homme <jue l'auteur de l'univers s'avance avec circonspection : il prépare d'abord la matière dont il le composera, il le conforme à la beauté d'un archétype, puis, selon la fin pour laquelle il le fait, il lui compose une nature accordée à lui-même et en rapport avec les activités humaines, selon le plan qu'il s'est proposé[2].

.1. Gen. I, 26.

2. Grégoire ne tarit pas d'éloges quand il décrit la beauté de la nature humaine. Elle est sans prix (XLIV, 665 A), parce qu'elle est image de Dieu. C'est au nom de cette dignité éminente de la personne humaine qu'il condamne l'esclavage (XLIV, 664 B) et qu'il exhorte à soulager les misères (XLVI, 480 D).

CHAPITRE IV

LA FORMATION DE L'HOMME SIGNIFIE LE POUVOIR DE DOMINATION QU'IL A SUR TOUTES CHOSES

136 b Les artistes ici-bas donnent à leurs instruments une forme en rapport avec l'usage qu'ils en feront. Ainsi le meilleur des artistes fabrique notre nature comme une création adaptée à l'exercice de la royauté. Par la supériorité qui vient de l'âme, par l'apparence même du corps, il dispose les choses de telle sorte que l'homme soit apte au pouvoir royal. Ce caractère royal, en effet, qui l'élève bien au-dessus des conditions privées, l'âme spontanément le manifeste, par
no e son autonomie et son indépendance et par ce fait que, dans sa conduite, elle est maîtresse de son propre vouloir * De quoi ceci est-il le propre, sinon d'un roi ?

Ajoutez à cela que sa création à l'image de la

1. La ressemblance de l'homme avec Dieu consiste essentiellement pour Grégoire dans la liberté. C'est y une différence notable avec saint Augustin pour qui /'lie consiste avant tout dans l'intelligence. La pensée de Grégoire sera sur ce point l'origine d'une tradition particulière de la théologie occidentale, parallèle à l'augustinienne, qui par Scot Erigènc et saint Bernard ira jusqu'à Descartes et à la philosophie moderne. Voir à ce sujet Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie.* Paris, p. 193 ; Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, 1940, p. 43.

nature qui gouverne tout montre précisément qu'elle a dès le début une nature royale. D'après l'usage commun, les auteurs des portraits de princes, en plus de la représentation des traits, expriment la dignité royale par des vêtements de pourpre et devant cette image, on a l'habitude de dire : « le roi ». Ainsi la nature humaine, créée pour dominer le monde, à cause de sa ressemblance avec le Roi Universel, a été faite comme une image vivante qui participe de l'archétype par la dignité et par le nom : la pourpre ne l'entoure pas, un sceptre ou un diadème ne signifient pas sa dignité (l'archétype, lui, n'en a pas) ; mais, au lieu de pourpre, elle est revêtue de la vertu, le plus royal de tous les vêtements ; au lieu d'un sceptre, elle' s'appuie sur la bienheureuse immortalité ; au lieu d'un diadème royal, elle porte la couronne de justice, en sorte que tout, en elle, manifeste sa dignité royale, par son exacte ressemblance avec la beauté de l'archétype.

CHAPITRE V

L'HOMME EST UNE IMAGE DE LA ROYAUTÉ DE DIEU

137 a La beauté divine n'est pas le resplendissement extérieur d'une figure ou d'une belle apparence ; elle consiste dans la béatitude indicible d'une vie parfaite. Aussi de même que les peintres, dans les couleurs qu'ils emploient pour' représenter un personnage sur un tableau, arrangent leurs teintes selon la nature de l'objet pour faire passer dans le portrait la beauté du modèle, imaginez de même celui qui nous façonne : les couleurs en rapport avec sa beauté sont ici les vertus qu'il dépose et fait fleurir en son image pour manifester en nous le pouvoir qui est le sien. La gamme variée des couleurs qui sont en cette
137 b image et qui représentent vraiment Dieu n'a rien à voir avec le rouge, le blanc ou quelque mélange de couleurs, avec le noir qui sert à farder les sourcils et les yeux et dont certain dosage relève l'ombre creusée par les traits, ni en général avec ce que les peintres peuvent encore inventer. Au lieu de tout cela, songez à la pureté \ à la liberté spiri-

1. Le mot απάθεια ne doit pas s'entendre chez Grégoire d'une simple tranquillité de râme délivrée des passions, mais d'une participation à la vie incorruptible de Dieu lui-

tuelle *, à la béatitude; à l'éloignement de tout mal, et à tout le reste par quoi prend forme en nous la ressemblance avec la Divinité. C'est avec de pareilles couleurs que l'auteur de sa propre image â dessiné notre nature.

Si vous examinez les autres caractères de la beauté divine, vous trouverez que sur ces points encore la ressemblance est exactement gardée dans l'image que nous sommes. Ua Divinité est Esprit et Verbe : « Au commencement » en effet, a était le Verbe » ·. Et selon
137 c Paul/les Prophètes « ont l'Esprit du Christ[3] » parlant en eux. La nature humaine, non plus, n'est pas loin de ces attributs : en vous-même, vous voyez la Raison et la Pensée, imitation de Celui qui est en vérité Esprit et Verbe.

Dieu est encore Amour et source d'amour. Jean le Sublime dit que : « L'amour vient de Dieu » et « Dieu est amour » [4]. Le modeleftr de notre nature a mis aussi en nous ce caractère : « En ceci, ditT-il, en effet, tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous vous aimez les uns les autres. [5] » Donc, si l'amour est absent, tous les traits de l'image en nous sont déformés.

mêmc. Voir Lot-Borodinc, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque, Reu. Hist, rei.,* 1932, p. 135 sqq.

1. Nous traduisons ἀπάθεια par liberté spirituelle. C'est la prérogative perdue par Adam après le péché et que le Christ restitue avec l'amitié divine. Elle joue un rôle essentiel dans la spiritualité de Grégoire.
2. Jn. I, L
3. I Cor. VII, 40.
4. I Jn. IV, 7, 8.
5. Jn. XIII, 35.

Enfin la Divinité voit tout, entend tout, scrute tout. Vous aussi, par la vue et l'ouïe, vous percevez les choses et par la pensée, vous pouvez examiner et scruter l'univers.

CHAPITRE VI

EXAMEN DE LA PARENTÉ DE L'ESPRIT AVEC LA NATURE. EN PASSANT, RÉFUTATION D'UNE OPINION DES ANOMÉENS

137 ‹l De ce fait, n'allez pas me faire dire que la Divinité atteint les êtres à notre manière humaine par des facultés diverses : on ne peut mettre, dans la simplicité divine la multiplicité de nos perceptions. D'ailleurs peut-on dire que nous-mêmes, nous percevions les choses par des facultés diverses, même si
wo a nous les atteignons par la variété des sens ? A proprement parler, il n'y a qu'une seule faculté, l'esprit qui est en nous et qui se répand à travers les sens pour percevoir les choses. C'est lui qui par les yeux contemple le monde visible, lui qui par l'ouïe entend ce qui se dit ; c'est lui qui aime ce qui le charme et •écarte ce qui lui déplaît ; c'est lui qui utilise la main à sa volonté, prenant les objets ou les repoussant par elle selon qu'il juge utile et s'en servant comme d'un instrument.'Si donc, chez l'homme, malgré la variété des organes que la nature lui a donnes pour la sensation, l'esprit, communiquant à tous activité et mouvement et se servant d'eux selon la fin propre de chacun, reste un et toujours le même, sans modifier sa nature dans la diversité de ses actes, comment en

iio b Dieu imaginerait-on la division de la substance en plusieurs facultés ? « Celui qui a façonné l'œil S comme dit le Prophète, et qui « a planté l'oreille » j prend en lui-même le modèle et il met ces activités-là dans la nature humaine comme des caractères capables de le faire connaître : « Faisons, dit-il, l'homme à notre image » 2. 3

Où est l'hérésie des Anoméens 3 ? Que disent-ils contre cette parole ? Comment en ce que nous avons dit défendront-ils une opinion qui ne repose sur rien?

1. Ps. XCIII, 9.

2. La tradition des Pères voit dans l'emploi de ce pluriel la manifestation de la Trinité : « Par ce pluriel, écrit saint! Justin, Dieu ne s'adresse ni simplement à lui-même, ni à la terre, ni aux anges, niais à son Fils » *{Dialogue,* 62). « Il y a toujours avec le Père, écrit saint Irénéc, le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit. C'est à eux qu'il s'adresse en disant : Faisons l'homme à notre image » *(Ado. Haer.,* IV, 35 ; cf. IV, 20, 1; V, 6, 1). Dans le Sermon sur les paroles *Faciamus hominem,* dont l'attribution il Grégoire de Nysse est discutée, nous lisons : « Le prélude de notre création contient un véritable enseignement sur Dieu... Le pluriel est employé jour nous faire honorer le Père dans le Fils et le Fils dans e Saint-Esprit... Vous êtes une œuvre commune afin que vous adoriez l'un et l'autre, sans les séparer dans l'adoration, mais en les unissant dans la divinité » (XLIV, 260 C-D). Philon avait donné de ce pluriel l'explication suivante : • Avec raison Dieu entreprend la création de l'homme en compagnie de ses aides par ces mots : a Faisons l'homme ■, afin que les bonnes actions du νοῦς soient seulement portées à lui comme aux actes de l'homme les fautes › *conf. ling.,* I, 432). Le point de vue philonien, repris par les gnostiques, s'inspire de la doctrine du *Tîmée (29* c-30 a). La tradition chrétienne ignore ce dualisme.

3. Les Anoméens attribuaient au Fils une nature difTérente (ἀνοιχοϊο) de celle du Père. Grégoire les réfute par cet argument, que Dieu ne pouvait créer une image unique de lui-même s'il y avait en lui plusieurs substances. On retrouve le même argument chez saint Jean Chrysostome. « Ce mot porte aux Ariens une plaie mortelle, car Dieu ne s'adresse pas un ordre : Fais ! comme à un sujet ou ù un être d'une essence moindre, mais avec une égalité totale, il dit : Faisons! » (P. G. LUI, 72).

Diront-ils qu’une image unique peut ressembler à des formes variées ? Si le Fils n’a pas une nature semblable à celle du Père, comment fera-t-il une seule image de natures différentes ? Celui qui dit, en
lio c effet, « Faisons l’homme à notre image » et qui emploie le pluriel pour désigner la Sainte Trinité, ne parlerait pas d’image au singulier, si précisément les modèles n’étaient semblables les uns aux autres. Car il est impossible de donner un portrait unique de personnes dissemblables. Si donc les natures étaient différentes, les images aussi seraient différentes et pour chaque personne il y aurait une image. Mais si l’image est unique sans que le modèle le soit, on doit conclure-, à moins d’avoir perdu la raison, que des êtres semblables à un être unique le sont également entre eux x. Aussi l’Écriture, sans doute pour couper court à cette hérésie, dit, à propos de la création de la vie humaine : « Faisons l’homme à notre image et à notre ressemblance. j›

1. Grégoire, s’il fait de nous l’œuvre de la Trinité, ne dit fias comme Augustin que nous en soyons l'image. Selon lui, a ressemblance s’établit dans l’ordre de la nature (de la φὐβι , des ιδιώματα), non dans l’ordre de l’existence (ὑπόστασι , τὁ ὺzox*-uLîvov)' (XLIV, 184 A-D). Or le mode d’existence de Dieu est la Trinité des Personnes. Donc, si nous sommes «images de Dieu », il ne s’agit pas de ressemblance trinitaüe. Nous possédons d’une manière finie ces mêmes attributs que Dieu possède dans la Trinité des personnes. Images de Dieu par nature, nous en sommes à jamais distincts par ce qui nous appelle à l’existence. Ce n’est pas que Grégoire ne découvre dans notre activité spirituefle, comme le fera Augustin, quelques traces de la Divinité. Par notre verbe intérieur et par notre esprit nous nous faisons quelque idée du Verbe et de l'Esprit. Mais ce ne sont là que des σημεία, des σχιαἱ τινἑ (Gr. *Catéch.,* I, 11 ; II, 1). A ce propos, il ne saurait s’agir strictement d’image, ce mot étant réservé à la συγγένεια que nous avons avec Dieu et à la possession des biens divins.

CHAPITRE VII

POURQUOI L'HOMME EST SANS ARMES ET SANS PROTECTIONS NATURELLES

1-io d Que signifie la stature droite de l'homme ? Pourquoi son corps n'a-t-il pas. pour protéger sa vie, des forces naturelles [1] ? En fait l'homme vient au monde, dépouillé de protections naturelles, sans armes et dans la pauvreté, manquant de tout pour satisfaire aux besoins de sa vie : apparemment il mérite plus la pitié que l'envie. Comme armes, il n'a ni les défenses des cornes, ni les pointes des ongles, ni sabots, ni dents, ni aiguillon empoisonné pour donner la mort, tous ces organes enfin que la plupart des vi-
141 a vants ont sur eux pour se défendre des blessures ; son corps n'est pas non plus recouvert d'une enveloppe de poils.

Il semblerait pourtant que l'être, ordonné au gou-

1. Avec cé chapitre, nous retrouvons le parallélisme avec Cicéron et par conséquent la dépendance de Posidonius (comparer *De Natura Deorum,* II, 151 et notre auteur : 140 B à 144 A). Ainsi Cicéron écrit : « Quadrupedum celeritas atque uis nobis ipsis affert uim et celeritatem. » Mémo développement de saint Basile *(hi Is. Prooern.,* P. G. XXX, 128 B), dont on sait d'ailleurs (Gronau, *Poseidonios and die jüdiseh-chrislliche Genestsexegese,* 1914) la dépendance à l'égard de Posidonius dans son Commentaire des *Six Jours* et dans le *De opificio Dei,* de Lactancc (P. L. VII 14 c),qui, par Cicéron *(ia.,* 13 A), dépend lui aussi de Posidonius.

vernement des autres, la nature devrait l'entourer d'armes appropriées pour lui permettre de se défendre sans avoir besoin de secours étranger. Le lion, le porc, le tigre, la panthère et autres animaux semblables ont de quoi se sauver par eux-mêmes. Le taureau a des cornes, le lièvre la rapidité, la gazelle le saut et la sûreté du regard, d'autres ont la taille, d'autres une trompe ; les oiseaux ont des ailes, l'abeille le dard ; à tous sans exception, la nature
κι b a donné un moyen de défense. L'homme, lui, est le moins rapide des coureurs ; parmi les animaux corpulents, il est le plus maigre ; parmi ceux qui ont des défenses naturelles, il est le plus aisé à prendre. Comment donc, dira-t-on, un tel être a-t-il en partage le premier rang dans l'univers ?

A mon avis, il n'est pas difficile de montrer que ce qui paraît un déficit de notre nature est en fait un encouragement à dominer ce qui est près de nous [1]. Supposons l'homme doué d'une telle force que sa rapidité surpasse celle du cheval, que son pied n'ait pas à souffrir de la dureté du sol, grâce aux défenses des sabots ou des griffes, supposons qu'il ait des cornes, des aiguillons et des 'ongles ; avec de pareils organes, il ne serait qu'une bête féroce ina-

1. La même idée avait déjà été développée par Origène : l'homme a été créé dans la nudité et l'indigence (ενδεή) à la différence des animaux, parce qu'il est λογικό : il doit conquérir sa nourriture et le monde grâce à son intelligence (*Contr. Cels.,* IV 76 ; P. G. XI, 1148 B). C'est un signe de sa grandeur. Cette vue optimiste, d'origine stoïcienne, s'oppose au pessimisme des Épicuriens, plaignant la misère de la condition humaine (par ex. Lucrèce, *De Nat. Her.,* V, 220). On trouve la controverse développée explicitement dans Lactance, *De Op. Del,* 16 A-B et 17 A.

bordable. Il ne chercherait pas, en outre, à domim
ni c les autres, n'ayant aucun besoin de l'aide de ce qu'il a sous la main. Au contraire, pour la raison que je vais dire, chacun des animaux qui nous sont unis a reçu en partage les biens dont nous avons besoin : il nous devient'alors nécessaire de les commander. C'est parce que son corps est lent et difficile à mouvoir que l'homme a asservi et dompte le cheval. Parce que son corps est nu, il a dû surveiller les brebis afin de compléter par le port de leurs laines annuelles ce qui manque à notre nature. Comme il doit faire venir d'ailleurs de quoi vivre, il a attaché à son service les animaux de charge. Ne pouvant, comme les bêtes des champs, se nourrir d'herbe, il a domestiqué le bœuf qui, par ses travaux, nous rend la vie plus facile. Nous avions besoin de dents et d'un organe pour mordre, afin de nous défendre
141 d contre les autres animaux ; le chien, par scs dents qui blessent et par sa rapidité, met à notre disposition sa mâchoire qui devient comme une épée vivante. Plus robuste que la défense des cornes, plus tranchant que la pointe des dents, le fer a été utilisé par l'homme ; il ne nous est pas toujours attaché comme les défenses des bêtes féroces, mais il combat avec nous au moment voulu ; le reste du temps, on le met de côté. Au lieu d'avoir une écaille comme le crocodile, l'homme peut de celle-ci se faire une arme, en s'en entourant le corps suivant les besoins. Ou, à défaut d'écaille, à cette même fin, il travaille le fer dont il use à la guerre, au moment utile, pour redevenir, lors de la paix,

libre d'un tel équipement. Il plie à son service l'aile des oiseaux, en sorte que par son ingéniosité il a à tu a sa portée la rapidité du vol. Parmi les animaux, il apprivoise les uns qui servent aux chasseurs, et, grâce à eux, parvient à soumettre les autres à ses besoins. En particulier l'ingéniosité de son art donne des ailes aux flèches et, par l'arc, tourne à notre usage la rapidité de l'oiseau. Enfin la sensibilité de nos pieds à la marche nous fait chercher une aide dans les objets qui nous sont soumis. De là vient qu'à nos pieds, nous ajustons des chaussures *.

1 L'idéal de l'humanité n'est pas seulement un état de repos et dé contemplation. L'homme a un rôle à jouer en ce monde.

CHAPITRE VIII

LA RAISON DE LA STATURE DROITE DE L'HOMME. LES MAINS ONT POUR FIN LE LANGAGE. CONSIDÉRATIONS PHILOSOPHIQUES SUR LA DIVERSITÉ DES AMES

144 b

La stature droite.

La stature de l'homme est droite, tendue vers le ciel et regardant en haut. Cette attitude le rend apte au commandement et signifie son pouvoir royal. Si seul parmi les êtres l'homme est ainsi fait, tandis que le corps de tous les autres animaux est penché vers le sol, c'est pour indiquer clairement la différence de dignité qu'il y a entre les êtres courbés sous le pouvoir de l'homme et cette puissance placée au-dessus d'eux. Chez les autres, en effet, les membres antérieurs du corps sont des pieds, parce que l'inclination de leur corps demandait un appui en ayant ; dans la constitution de l'homme, ces membres sont devenus des mains. Pour une stature droite, un seul appui suffisait qui, grâce aux deux pieds, permet de se tenir solidement [1].

1. La signification de la stature droite a un sens un peu difïérent chez Cicéron *(De Nat. Dear.,* 140) et signifie l'aptitude à connaître Dieu. Ce développement remonte à Platon *(Timée,* 90 A-B) et se retrouve chez Aristote (De *partibus animalium,* II. 10) et chez Ovide *(Met.,* I. 84). On le trouve chez saint Basile *(Horn.,* IX, 2. Voir Courtonne, *Saint Basile*

Les mains.

En particulier, les mains lui sont, pour les besoins du langage, d'une aide particulière. Quelqu'un qui verrait dans l'usage des mains le propre d'une nature rationnelle ne
144 c se tromperait pas du tout, non seulement pour cette raison couramment admise et facile à comprendre qu'elles nous permettent de représenter nos paroles par des lettres (c'est bien en effet une des marques de la présence de la raison de s'exprimer par les lettres et d'une certaine façon de converser avec les mains, en donnant par les caractères écrits de la persistance aux sons), mais pour ma part j'ai en vue autre chose lorsque je parle de l'utilité des mains pour la formation de la parole.

L'ordre de création des êtres.

Avant d'examiner ce sujet, revenons à un point que nous avons laissé de côté et qui allait nous échapper bien que logiquement il ait trait à ce qui précédé, à savoir : pourquoi les produits du sol germent d'abord, pourquoi viennent ensuite parmi les vivants les êtres sans raison et enfin, après la formation de ces êtres, l'homme. Bien sûr, nous apprenons par là, - ce qui est à la portée
144 a de tout le monde —, que le Créateur a fait l'herbe en vue des vivants et les bêtes des champs en vue de l'homme : avant les animaux, il crée leur nourriture et, avant l'homme, tout ce qui doit servir à sa vie.

et l'hellénisme. 1934, p. 120), qui pouvait lui aussi le tenir de Posidonius. Chez Lactancc nous avons la même interprétation que chez Cicéron : « (Deus hominem) ad caeli contemplationem rigidum erexit » (34 A).

Mais je soupçonne Moïse d'avoir voulu donner i entendre par là une doctrine mystérieuse et, sous des mots cachés, de livrer une philosophie de l'âme que les « philosophes de l'extérieur · ont entrevue

vie corporelle. enseigne que la force qui est dans les vivants et les êtres animés est de trois sortes 1 : premièrement celle qui permet aux êtres de s'accroître et de se· nourrir, en attirant à eux la nourriture nécessaire à leur développement. On l'appelle « naturelle » : elle' se trouve chez les plantes. Dans les produits du sol

tion. Secondement, il y a une autre forme de vie, qui possède la première et qui a en plus un organisme

se nourrissent et se développent, mais ont aussi une.· activité sensible et la perception. Enfin la perfection de la vie corporelle se trouve dans la nature rationnelle, c'est-à-dire la nature humaine : elle se nourrit, a des sens, participe de la raison et se gouverne par

l'êm: 'eïgénéral Donnons donc des êtres la divi-j s'on suivante : d'on c*ti» 'a nature intellectuelle, de l'autre la nature corporelle. Laissons pour le moment la question de

sensitive, intellective, *st reniante ches le Augustin, *De lié. artit.* TOI, 1S.

f savoir comment se divise la première : ce n'est pas
ms b notre sujet. Disons seulement : parmi les natures corporelles, les unes ne participent en aucune façon
! à la vie, les autres ont une énergie vitale. De nou-
t veau, parmi les corps vivants, les uns ont la sensa-
; tion, les autres en sont dépourvus. A son tour, la
■ nature sensible se divise en rationnelle et en irra-
I ' tionnelle.

par Moïse.

Aussi après la matière inanimée, qui est comme le fondement sur lequel repose le genre des animés, Moïse parle de la formation de cette vie « naturelle · qui existe dans les plantes ; il place ensuite la naissance des êtres qui ont une organisation sensible. Alors suivant le même ordre logique, parmi les êtres

côté, les êtres sensibles qui existent sans posséder de nature spirituelle, de l'autre, les êtres doués de raison, qui ne subsisteraient pas dans un corps, s'ils ne se fondaient dans un organisme sensible. Aussi c'est en dernier lieu, après les plantes et les animaux, que l'homme est créé ; car la nature avance vers la perfection par un ordre et un chemin régulier.

L'imt de l'homme ” ré“p ^ a,ton “ trois « âmes ».

Cet animal rationnel qu'est l'homme est en effet formé de la fusion de tous les genres d'âmes : sa nourriture, il la prend par la partie · naturelle » de son âme ; à cette puissance d'accroissement, il unit la puissance des sens, qui tient naturellement le milieu entre la

substance intellectuelle et la matérielle, mais plus elle participe de la lourdeur de la matière, moins elle participe de l'intelligence. Ensuite se fait l'intime fusion entre la substance spirituelle et ce qu'il y a de plus mince et de plus lumineux dans la nature sensible, en sorte que l'homme se trouve composé de ces trois substances.

Même division de l'âme humaine dans l'Écriture : saint Paul l'Évangile.

L'Apôtre nous apprend la même chose par ses paroles aux Éphésjens : j] prje nOur eux afin qU'ils gardent dans son intégralité, pour la venue du Seigneur, la beauté du corps, de l'âme et de l'esprit. Pour
145 d désigner la partie nutritive, il dit le « corps » ; par « âme », il entend la partie sensitive ; par « esprit », la partie intellectuelle [1]. De la même manière, le Seigneur dans l'Évangile enseigne au scribe que l'amour de Dieu vient avant tout commandement et qu'il doit s'exercer par tout le cœur, toute l'âme et toute la pensée. Là aussi l'Écriture semble faire la même distinction [2] : elle parle de «cœur» pour désigner l'ensemble corporel, d'« âme » pour ce qui est intermédiaire entre le corps et l'esprit et d'« esprit » pour la
us a nature supérieure, la faculté de comprendre et d'agir. De là viennent les trois distinctions que l'Apôtre établit dans les principes qui inspirent notre action : il appelle l'un « charnel », celui qui ne voit que le

1. Epii. IV, 23 et V, 18. Cf. plutôt I Thess. V, 23. Sur l'interprétation de ce passage de saint Paul, voir Eestugièrc, *L'idéal religieux des Grecs el l'Eoangile,* p. 196.
2. Matt. XXII, 37; Marc, XII, 30; Luc, X, 27.

ventre et le plaisir; l'autre est l'« animal », intermédiaire entre la vertu et le vice, supérieur au second, sans appartenir tout à fait au premier ; enfin le dernier est le « spirituel », qui consiste en la perfection de la vie selon Dieu. C'est pourquoi il dit aux Corinthiens, blâmant leur vie de pure jouissance et de soumission aux passions : « Vous êtes charnels et incapables de saisir des doctrines plus élevées»[1]. Ailleurs, faisant une différence entre le degré du milieu et le degré plus parfait, il dit : « L'homme animal ne comprend pas les choses de l'esprit ; elles sont folie pour lui ; l'homme spirituel au contraire juge de tout et n'est lui-même jugé par personne»[2]. Comme donc « l'animal » est élevé au-dessus du « charnel », de la
148 b même façon le « spirituel » est placé au-dessus de « l'animal ».

Sens de l'ordre suivi par Moïse.

Si donc l'Écriture fait venir l'homme en dernier après tout vivant, c'est que Moïse veut donner un enseignement sur l'âme et, dans la suite nécessaire de l'ordre des êtres, il voit la perfection dans les derniers venus. En effet dans l'être doué de raison sont compris tous les autres ; dans l'être doué de sens, tout l'ordre « naturel » est présent et celui-ci
us c n'est attribué qu'à la pure matière. Ainsi la nature, par les propriétés de la vie qui sont comme des degrés, paraît faire sa route en avant de l'inférieur au plus parfait[3].

1. I Cor. III, 1.
2. I Cor. II, 14-16.
3. Formule frappante de l'évolutionisme de Grégoire.

Finalité des mains : la parole.

Puisque l'homme était un vivant aple à |a paroje> jj fallait ... , , <lue * instrument de son corps fût construit en rapport avec les besoins du langage. De même que les musiciens travaillent tel genre de musique selon la nature des instruments et qu'ils ne jouent pas de la flûte avec un luth ou de la cithare avec une flûte, ainsi la parole devait avoir des organes appropriés, afin que, élaborée par les parties aptes à la voix, elle puisse rendre un son répondant aux besoins du discours [1].

A cette fin les mains ont été articulées au corps. Sans doute peut-on dénombrer par milliers les besoins de la vie où la finesse de ces instruments qui suffisent à tout a servi l'homme dans la paix comme
us d dans la guerre ; pourtant c'est avant tout pour le langage que la nature a ajouté les mains à notre corps. Si l'homme en était dépourvu, les parties du visage auraient été formées chez lui, comme celles des quadrupèdes, pour lui permettre de se nourrir : son visage aurait une forme allongée, amincie dans la région des narines, ayec des lèvres proéminentes, calleuses, dures et épaisses, afin d'arracher l'herbe ; il aurait entre les dents une langue toute autre que celle qu'il a, forte en chair, résistante et rude, afin de malaxer en même temps que les dents les aliments ;
149 a elle serait humide, capable de faire passer ces aliments sur les côtés, comme celle des chiens ou des autres carnivores, qui font couler les leurs au milieu

1. L'éloge des mains se trouve dans Cicéron, *De Nat. Deor.*, 151.

des insterstices des dents. Si le corps n'avait pas de mains, comment la voix articulée se formerait-elle en lui ? La constitution des parties entourant la bouche ne serait pas conforme aux besoins du langage. L'homme, dans ce cas, aurait dû bêler, pousser des cris, aboyer, hennir, crier comme les bœufs ou les ânes ou faire entendre des mugissements comme les bêtes sauvages. Mais puisque la main a été donnée au corps, la bouche peut sans difficultés s'occuper de servir à la parole. Aussi les mains sont bien la caractéristique évidente de la nature rationnelle : le modeleur de notre nature nous rend par elles le langage facile.

CHAPITRE IX

L'ORGANISME HUMAIN EST ADAPTÉ AUX NÉCESSITÉS DU LANGAGE

149 b La divine beauté, dont le Créateur nous a fait don en mettant en son image la ressemblance des biens qu'il possède, apporte avec elle les autres biens dont Dieu a libéralement doté notre nature humaine. L'esprit et la réflexion, on ne peut les appeler proprement des dons, mais plutôt une participation, car par eux, c'est la splendeur même de sa nature que Dieu a déposée en son image. Or l'esprit, qui est du domaine de l'intelligible et de l'incorporel, ne pouvait communiquer et unir sa beauté à d'autres êtres, s'il n'inventait quelque moyen de manifester au dehors son mouvement. C'est ce qui rendit nécessaire la création d'un organisme, afin que l'esprit, touchant à la façon d'un plectre les parties aptes à
149 c la voix,, traduise par l'impression de sons variés le mouvement venu de l'intérieur. Un habile musiciei qu'un accident a privé de sa voix, pour faire connaît) ce qu'il a dans l'esprit, sc sert du chant de voi étrangères et livre son art au public grâce à la flû ou à la lyre. Ainsi l'esprit humain : il découvre di pensers de toux.es sortes, mais il ne peut montn son mouvement intérieur à l'âme qui entend par l·

sens du corps ; aussi comme un habile accordeur, il touche ces organes animés, pour manifester ses pensées secrètes par le bruit qu'il fait dans les sens

Quant à la musique qui se fait entendre dans l'organisme humain, elle est comme uiïxmélange de flûte et de lyre qui s'unissent l'une à l'autre en une même harmonie. lӕ souffle, venant des réservoirs qui le contiennent, est poussé vers le haut à travers la
149 a trachée. Lorsque celui qurveut parler tend cet organe en vue de produire un son, le souffle se heurte aux commissures intérieures qui entourent ce conduit pareil à une flûte. Il imite d'une certaine façon le son de celle-ci par les vibrations produites autour des saillies membraneuses. Puis le son venu d'en bas est reçu dans la cavité pharyngienne, d'où il se divise dans le double conduit des narines et dans les cartilages de l'ethmoïde pareils à des stries d'écaille, ce qui donne à la voix plus de clarté. La joue, la langue, la structure des parties entourant le pharynx qui donne à la mâchoire inferieure une forme creuse
152 a terminée en pointe, toute cette organisation correspond de bien des manières au mouvement des cordes du plectre, car elle permet de tendre rapidement l'ensemble au moment voulu. Les lèvres, quand elles se relâchent et se resserrent, ont le même effet que les doigts de ceux qui règlent l'air de la flûte et l'harmonie du chant L

1. Grégoire donne la même description plus brièvement dans un autre passage : « Ne vois-tu pas que la gorge est une flûte, le palais un résonateur, la langue, les joues et la bouche comme les cordes et l'archet... » (XLIV, 11 1 A). La source ici est encore évidemment Posidonius, si l'on compare

Cicéron, *De Nat. Deor.,* 149 : « Il y a premièrement depuis les fioumons jusqu'au fond de la gorge une artère par où sort a voix. Ensuite dans la bouche se trouve la langue suivie par les dents. En poussant la voix contre la langue et les autres parties de la bouche, la langue produit des sons distincts. Aussi les stoïciens comparent la langue à l'archet, les dents aux cordes et les narines au corps des instruments. » Grégoire continue en disant que le « microcosme, c'est-à-dire la nature humaine, manifeste ainsi la même musique aue l'univers et qu'ainsi la partie correspond au tout ‹ (XLIV, 414 A). Sur ce problème de la correspondance de la lyre humaine et de la lyre cosmique, où convergent les thèmes pythagoriciens (de la musique) et stoïciens (de la sympathie cosmique), voir Boyancé, /î/udes *sur le songe de Scipion,* Bordeaux, 1936, p. 99.

CHAPITRE X

ACTIVITÉ DE L'ESPRIT A TRAVERS LES SENS

152 b Ainsi c'est grâce à cette organisation que l'esprit, comme un musicien, produit en nous le langage et que nous devenons capables de parler. Ce privilège, jamais sans doute nous ne l'aurions, si nos lèvres devaient assurer, pour les besoins du corps, la charge pesante et pénible de la nourriture. Mais les mains ont pris sur elles cette charge et ont libéré la bouche pour le service de la parole.

Dans cet organisme il y a une double activité, l'une pour l'émission du son, l'autre pour l'impression des objets venus de l'extérieur. Entre les deux il n'y a pas mélange, mais chacune demeure dans la fonction que lui a assignée la nature, sans venir troubler la voisine : ainsi l'oreille n'a pas à parler ni la voix à entendre. Mais celle-ci est toujours prête à émettre la parole et l'oreille toujours prête à la recevoir ;
152 c cependant elle ne se remplit pas, comme dit Salomon[1] : chose, selon moi, la plus extraordinaire de toutes celles qui se passent en nous ! Car quelles sont les dimensions de l'intérieur de l'oreille, où s'écoule tout ce qui entre en nous par son moyen ?

1. Ecclé. I, 8.

Où sont les secrétaires pour transcrire les paroles qui y pénètrent ? Où sont reçus les objets qui y sont déposés ? Comment, dans la diversité des sons qui de partout s'y précipitent les uns sur les aurres, l'esprit n'est-il pas confondu et égaré pour discerner la place respective de chacun d'eux ?

Ce qui se passe dans les yeux présente un caractère aussi étrange : comme par les oreilles, l'esprit, par les yeux, saisit ce qui est à l'extérieur du corps ; il tire à lui les images des choses visibles et reproduit en lui-même les traits de ce qu'il voit.

Imaginez une grande ville recevant par plusieurs entrées tous ceux qui y viennent en même temps : tous ne courent pas ensemble vers le même quartiers
152 a de la ville, mais les uns vont à l'agora, les autres dans leurs demeures, d'autres aux assemblées, d'autres vers les grandes rues, d'autres vers des ruelles, d'autres aux théâtres, chacun enfin va suivant son idée [1]. Quelque chose de pareil se passe en cette cité de l'esprit, bâtie en nous-mêmes : sur chacun des objets dont les différentes entrées des sens l'ont rempli, l'esprit opère un travail de vérification et de distinction pour les répartir ensuite comme il convient aux endroits consacrés à la connaissance. Pour reprendre l'exemple de la ville, des parents et des amis peuvent s'y trouver sans être entrés par la même porte ; mais, bien que l'un soit entré par hasard par l'une, l'autre par une autre, lorsqu'ils sont dans

1. L'étude des organes des sens a son parallèle chez Cicéron, *De Nat.,* 140-145. La conception de l'âme comme une cité se rattache ù Platon, *lisp.,* 500 C, mais a été reprise par Posidonius (Reinhardt, *Kosmos and Sympathie,* 287-289).

l'enceinte de la ville, ils se groupent à nouveau, étant
153 a d'une même famille. L'inverse pourrait se produire :
des étrangers, qui ne se connaissent pas, entrent dans
la ville par la même porte, mais cette rencontre à
l'entrée ne leur crée pas pour cela des liens de famille;
car ils peuvent, une fois à l'intérieur, se séparer pour
rejoindre leurs parents. Quelque chose d'identique
semble se passer sur le carrefour de l'esprit. Souvent,
à partir de différents sens, une seule connaissance
est formée en nous, le même objet étant divisé en
plusieurs parties selon les sens. Au contraire on peut,
à partir d'un seul sens, connaître bien des objets
variés qui naturellement n'ont entre eux rien de
commun. Ainsi (éclairons cela, comme il vaut mieux,
par un exemple), lorsque, en ce qui concerne les sa-
153 b veurs, on cherche à reconnaître ce qui est doux à la
sensation de ce qui a mauvais goût, c'est l'expérience
qui révèle l'amertume de la bile et la douceur du
miel. Ici nous avions affaire à des objets différents ;
niais un même objet peut produire une connaissance
unique, bien qu'il s'introduise dans la pensée à partir
de sens nombreux, par exemple, par le goût, l'odorat,
l'ouïe et souvent par le toucher et la vue. Ainsi
quelqu'un voit du miel, l'entend nommer, le goûte,
sent son odeur par le nez, le reconnaît au toucher :
par chacun de ces sens, il n'a connu qu'un même
objet. Il y a aussi le cas où, par un seul sens, nous
apprenons à connaître une multitude d'objets divers :
ainsi, l'oreille reçoit toutes sortes de sons, les yeux
153 c peuvent recevoir sans distinction les choses les plus
hétérogènes. En effet ils tombent aussi bien sur du

blanc ou du noir que sur toutes les couleurs les plus opposées. Il en est de même pour le goût, l'odorat, le toucher et pour chaque sens qui, percevant selon sa nature, communique à l'esprit la connaissance d'objets de toutes sortes.

CHAPITRE XI

LA NATURE HUMAINE EST UN MYSTÈRE

*

Quelle est donc la nature de l'esprit, qui se divise dans les facultés sensibles et qui tire de chacune d'elles, d'une manière conforme à leur nature, la con-
153 d naissance de l'univers ? Qu'il soit tout autre que les sens, sans doute, personne d'avisé n'en doutera. S'il avait même nature qu'eux en effet, il n'aurait de rapports qu'avec une seule de leurs activités, parce qu'il est sans composition et que ce qui est sans composition ne connaît pas la diversité. Or, dans notre être compose, le toucher est une chose, l'odorat une autre, et de même les autres sens n'ont entre eux ni communauté ni mélange. Puisque l'esprit est présent également à tous selon la nature de chacun, il faut bien supposer qu'il est tout autre que la nature sensible, si l'on ne veut pas introduire la diversité dans une nature spirituelle.

« Qui a connu l'esprit du Seigneur ? »[1], dit l'Apôtre. Pour ma part, je dis aussi : « Qui a connu son propre esprit ? » Ceux qui s'estiment capables de « saisir » la nature de Dieu, feraient bien de dire s'ils se sont
'se a regardés eux-mêmes. Ont-ils connu la nature de leur

1. Rom. XI, 34.

propre esprit ? — Il a plusieurs parties et est composé. Mais comment une substance spirituelle est-elle dans la composition ? Ou de quelle façon se fait l'union d'objets hétérogènes ? — Vous dites que l'esprit est; simple et sans composition ! comment alors se dissémine-t-il dans la multiplicité des parlies sensibles? Comment dans l'unité la diversité ? Comment dai la diversité l'unité ?

Pour ma part, je trouve la solution de ces difficult dans le recours à cette parole de Dieu : « Faisoi l'homme à notre image et ressemblance ». L'imaj n'est vraiment image que dans la mesure oii elle po sède tous les attributs de son modèle ; dans la mcsui où elle déchoit de la ressemblance avec son prototype
156 b par ce côté-là elle n'est plus image. Comme l'une des propriétés de la nature divine est son caractère! insaisissable, en cela aussi l'image doit ressembler à son modèle. Si la nature de l'image pouvait être « saisie », tandis que le modèle csl au-dessus de notre « prise », cette diversité d'attributions prouverai! l'échec de l'image. Mais puisque nous n'arrivons pas à connaître la nature de notre esprit, qui est à l'image de son Créateur, c'est qu'il possède en lui l'exacte ressemblance avec Celui qui le domine et qu'il port! l'empreinte de la nature « insaisissable » par le my» tère qui est en lui \

1. Nous avons dans ce chapitre un bon exemple de la manière dont Grégoire utilise ses sources. Il accepte la des-, cription posidonienne de l'activité des sens, mais il rejette le matérialisme qui en est corrélatif et fait une digression! sur la spiritualité et l'incompréhensibilité de l'âme, qui esC d'inspiration platonicienne (Norden, *Agnoslos Theos,* p. 24

cf Philon, *De leg.,* L 29). Le caractère polémique de ce développement apparaît bien avec la phrase qui commence le chapitre suivant et qui est une condamnation de toute localisation matérielle de l'esprit : « Ce que nous avons dit doit faire cesser les vaines conjectures (σαταιολογία) de ceux qui enferment dans des organes corporels l'activité de l'esprit » (156 C).

CHAPITRE XII

RECHERCHES SUR LA LOCALISATION DE LA PARTIE SUPÉRIEURE DE L'ÂME. PHYSIOLOGIE DU RIRE ET DES LARMES. CONSIDÉRATIONS TIRÉES DE LA « PHYSIQUE » SUR LES RAPPORT! DE LA MATIÈRE, DE LA NATURE ET DE L'ESPRI'

156 c

Diverses opinions

tête, cœur.

Ce que nous avons dit doit fai cesser les vaines conjectures de ceux Φ» enferment dans des parties du corps l'activité de l'esprit : les uns veulent placer dans le cœur la partie supérieure de l'âme, d'autres affirment que l'esprit habite dans le cerveau x. Tous fondent de telles inventions sur des vraisemblances de sur-

1. Grégoire fait allusion aux controverses qui opposaient stoïciens et platoniciens, les premiers (et en particulier Posidonius) localisant le νους, identique au feu (»'<), dans le cœur, principe de la chaleur, les autres le situant dans le cerveau. Nous retrouvons les mêmes allusions à ces controverses chez Cicéron *(Tusculanes,* I, 19). Dans le passage parallèle au nôtre, celui-ci se contente d'opter pour une des deux théories. Il est notable que ce soit pour la théorî platonicienne. Le fait que celle-ci se rencontre à cet endrol chez Grégoire (qui l'écarte d'ailleurs, comme l'autre) et chez Cicéron pose la question de savoir si l'ouvrage qui leur sert de source commune rie comprenait pas des interprétations non-stoïciennes. C'est la thèse de E. von Ivanka *(Die Quelle von Ciceros, De Natura deorum,* p. 8 sqq.). Il est certain en Particulier que la source commune contenait l'image de esprit habitant la tête, considérée comme citadelle du corps et utilisant les organes des sens comme messagers, puisqu'on la retrouve en termes propres chez Cicéron : « Sensus autem interpretes et nuntii rerum in capite, tan-

face. Celui qui attribue le premier rôle au cœur donne la place de celui-ci comme preuve de son opinion : cette position centrale lui semble faite pour permettre
1156 d au mouvement de la volonté de se répartir facilement du milieu vers l'ensemble du corps et ainsi de passer à l'acte. On donne encore comme preuve de la même opinion le certain retentissement que paraissent avoir en celte partie-là nos dispositions de chagrin et de colère. Ceux qui consacrent le cerveau à la raison disent que la tête a été édifiée par la nature comme une citadelle sur tout le corps : l'esprit y habite comme un roi défendu tout autour par les organes des sens qui sont ses messagers et ses écuyers. Ils donnent encore comme indices d'une telle supposition le déséquilibre mental de ceux dont les méninges sont en mauvais état et la perte du sens de'la mesure chez ceux dont la tête est alourdie par
157 a le vin. L'un et l'autre groupe de ceux qui tiennent ces opinions ajoutent encore quelques autres raisons tirées des sciences pour établir leurs hypothèses sur la partie supérieure de l'âme. L'un dit que le mouvement de la pensée est du même genre que celui du feu, puisque l'un et l'autre sont sans arrêt. Or on sait que la chaleur a sa source dans le cœur. Aussi ccs auteurs, comme ils tiennent que le mouvement de l'esprit se confond avec la mobilité de la chaleur, concluent que le cœur qui renferme la

quam in arce, mirifice collocati sunt » (140) et chez Lactance qui dépend de lui : « Diuina mens in summo capite collocata, tanquam in arce, sublimis speculatur omnia » (34 A), et surtout 65 A, où il s'agit à la fois de l'âme et des sens. La source est Platon *(Timée,* 70).

chaleur est le réceptacle de la nature spirituelle [1]. L'autre groupe part du fait que les méninges (c'est le nom de la membrane qui entoure le cerveau) sont
157 b comme le fondement et la racine de tous les organes des sens ; de là ils donnent à penser que l'activité de l'esprit ne peut avoir de siège ailleurs que dans cette partie où s'ajuste l'oreille et où les sons qui y tombent viennent frapper. De même c'est par son union à cette membrane dans la cavité des yeux que, grâce aux images qui tombent sur les pupilles, la vue exprime les choses à l'intérieur de l'esprit. De même c'est dans le cerveau que, par l'odorat qui les attire, se fait le discernement des différentes odeurs. La sensation du goût est soumise, elle aussi, au discernement de cette méninge : celle-ci, communiquant la sensibilité aux développements nerveux qui l'avoisinent, les répand dans les muscles de cette région, à travers les vertèbres du cou jusqu'au conduit de l'ethmoïde [2].

Réfutation : pas de liaison nécessaire.

Pour ma part, je reconnais sans peine que la prépondérance des affections physiques trouble sou-
157 c vent l'intelligence et que les dis-

1. Le cœur, principe du feu qui anime le corps, est une idée posidonienne (Reinhardt, *Kosmas und Sympathie,* 331).
2. A qui est empruntée la théorie qui fait du cerveau le siège de l'âme ? Nous savons que cette théorie, d'origine platonicienne, a été reprise par Gallion. Or l'exposé de Grégoire contient sur un point une doctrine qui no peut être que de Gallion, c'est celle qui fait du cerveau le siège de l'odorat (Gallien, *De l'organe de l'odorat,* 1). Nous verrons tout à l'heure que Gallien a été utilisé par Grégoire pour son livre. C'est donc lui dont il expose ici la théorie et qui est désigné par le οἱ ἐπιστήμονες τῇ ἰατρικῇ de 157 D.

positions du corps émoussent l’activité naturelle de la raison. J’admets aussi que le cœur est la source du feu qui est dans le corps et que les fortes émotions ont leur retentissement sur lui. En outre, quand les savants en ces matières me disent que cette méninge est placée près des organes des sens, qu’elle enferme le cerveau de ses plis et qu’elle est comme « arrosée » des vapeurs venues des sens, ils l’ont constaté par
is? a les anatomies qu’ils ont faites. Je ne rejette pas ce qu’ils disent. Mais je ne puis y voir la preuve de ce que la nature incorporelle soit circonscrite en des délimitations spatiales. En effet, nous le savons, le délire ne vient pas de la seule ivresse : la maladie des membranes qui entourent les côtes s’accompagne également, au dire des médecins, d’un affaiblissement de la pensée : ils appellent ce mal «φρενὶτι » (folie), du mot « ορένε » qui est le nom donné à ces membranes. Par ailleurs, dans l’état consecutif au chagrin et qui agit sur le cœur, les choses ne se passent pas comme l’on dit : ce n'est pas le cœur, mais l’entrée de l’estomac qui est ainsi éprouvée ; seulement, par ignorance, on attribue ce mal au cœur. Voici ce que disent ceux qui ont examiné avec soin ces phénomènes : quand nous sommes dans le chagrin, les conduits se contractent et s’obstruent natu-
i6o a Tellement dans tout le corps et tout l’air qui ne peut sortir est repoussé vers les profondeurs. Alors les viscères, qui ont besoin de respirer, se trouvant comprimés de tous côtés, l’attraction de l’air se fait plus forte et la nature, pour remédier à cet affaissement, cherche à élargir ce qui s'est rétréci. Cette

difficulté de respirer, nous en faisons le signe du chagrin et nous l'appelons gémissement et soupir. L'ap parente compression des alentours du cœur est une mauvaise disposition, non du cœur, mais de l'entré! de l'estomac, qui a la même origine que la contraction des conduits : le réceptacle de la bile, par suite de son rétrécissement, verse son liquide âcre et mordant sur l'entrée de l'estomac. La preuve en est que la
160 b peau de ceux qui sont ainsi chagrinés devient jaune et a hépatique », sous l'action de la bile qui, trop resserrée, se déverse dans les veines.

Le rire **Se Passe ^ans j°*e et**

le rire confirme encore davantage ce que nous disons. Les conduits du corps sont relâché et dilatés par le plaisir, chez ceux par exemple qu'uni bonne nouvelle épanouit. Dans le cas du chagrin, pa suite de la fermeture dans les conduits de ces passage, minces et imperceptibles ouverts à la respiration et, par suite, de la compression de l'intérieur des vis-
160 c cères, il se produit un refoulement vers la tête et les méninges de la vapeur humide : celle-ci reçue en abondance dans les cavités du cerveau, par l'intea médiaire des conduits qui sont à sa base, est repoussée vers les yeux : d'où la contraction des sourcils fait sortir goutte à goutte l'humidité (ces gouttes que nous appelons larmes). D'une façon identique, vous pouvez penser que la disposition contraire élargit les conduits plus que de coutume, que l'air est attiré par eux vers les profondeurs et, de là, à nouveau rejeté naturellement par la bouche avec le concours des

viscères et surtout, dit-on, du foie, qui le chassent dans un mouvement tumultueux et bouillonnant. Aussi la nature, pour faciliter la sortie commode de cet air, élargit la bouche et écarte de chaque côté les joues pour permettre la respiration, Le nom donné
d à ce phénomène est le rire.

Conclusion ces hypothèses.

En conclusion, il n'y a là aucune raison de localiser dans le foie la Partie supérieure de l'âme pas plus que le bouillonnement du sang autour du cœur dans les moments de colère n'en est une de placer en celui-ci le siège de l'esprit. Il faut chercher la cause de ces faits dans la constitution même des corps. Au contraire il faut estimer que l'esprit, selon un mode d'union indicible, s'attache également à chacune des parties corporelles. Si certains nous opposent l'Écriture, d'après laquelle cette partie supérieure de l'âme serait dans le cœur, il n'y a qu'à vérifier leur dire, avant de le recevoir. Celui en effet qui a fait mention du cœur parle aussi des reins : « Dieu, dit-il, examine les cœurs et les reins » [1] en sorte qu'il faudrait enfermer la pensée dans ces deux organes ou dans aucun. Donc, lorsque l'on me dit que l'activité de l'esprit est émoussée ou même disparaît totalement dans telles ou telles dispositions du corps, je ne vois pas là une preuve suffisante pour circonscrire la puissance de l'esprit en un certain lieu : en ce cas, des tumeurs formées en

1. Ps. VII, 10.

ces régions diminueraient la place réservée à l'esprit. C'est seulement lorsqu'il s'agit des corps qu'on ne peut trouver où les mettre, si le récipient a été précédemment rempli. La nature spirituelle ne cherche pas à remplir le vide laissé par les corps ; elle n'est pas non plus chassée d'un endroit, quand la chair y est trop abondante.

La pensée de Grégoire : le corps « instrument ».

En réalité, on dirait tout le corps construit à la manière d'un instrument de musique[1] ; de même que souvent des chanteurs sont empêchés de montrer leur talent par la mise hors d'usage de l'instrument dont ils se servent, qui s'est gâté avec le temps, brisé dans uni
161 b chute ou que la rouille et la moisissure ont rendu inutilisable, si bien qu'il ne répond plus, même si c'est un flûtiste de première valeur qui le touche, de même aussi l'esprit, qui se communique à tout son instrument et qui atteint chaque organe d'une façon spirituelle, conformément à sa nature, n'exerce son activité normale que là où tout est selon l'ordre d‹ la nature ; mais là où la faiblesse d'une partie s'op

1. Dans tout ce passage, Grégoire utilise les exemples de parallélisme psycho-physiologique que lui offrent ses sources(mais il en discute la signification et leur donne une interprétation spiritualiste. Il y aurait un intéressant parallèle à établir entre les analyses de Grégoire sur la localisation de l'esprit et sur l'union de l'âme et du corps, et celles de Bergson sur le même sujet *dansY Essai sur les données immédiates* et *Matière et Mémoire*. Les principes fondamentaux y apparaîtraient identiques. L'âme est dépendante du corps dans son activité, comme le musicien l'est de son Instrument, Elle n'en reste pas moins indépendante dans son être même,

pose à son opération, il reste sans résultat et sans efficacité. Il fait de même bon ménage, en effet, avec tout ce qui respecte l'ordre de la nature, mais il reste étranger à tout ce qui s'en écarte.

Matière et esprit dans notre nature.

ici c Sur ce point nous pouvons faire “Πβ re,nar(lue <lul «St plutôt, semble-t-il, du domaine de la « Physique » et qui-est une manière de voir assez délicate à saisir. La voici : la Divinité est le Bien Suprême, vers qui tendent tous les. êtres possédés du désir du Bien. C'est pourquoi notre esprit, étant à l'image du Bien parfait, tandis qu'il conserve, autant qu'il est en lui, la ressemblance avec son modèle, se maintient lui-même dans le bien ; mais s'en écarte-t-il, il est dépouillé de sa beauté première. Et comme nous disons que l'esprit tire sa perfection de sa ressemblance avec la beauté prototype de toutes les autres, comme un miroir recevant une forme par l'impression de l'objet qui y paraît, par un raisonnement semblable nous disons que la nature, administrée par l'esprit, s'at-
ici d tache à lui et de cette beauté placée près d'elle, reçoit elle-même son ornement, comme si elle était miroir de miroir ; à son tour, elle gouverne et soutient la partie matérielle de l'être existant à qui elle appartient.

Tant que cette dépendance est gardée entre les éléments, tous sont unis, chacun à son degré, à la beauté en soi, car l'élément supérieur transmet sa beauté à celui qui est placé sous lui. Mais lorsque dans cette harmonie naturelle, il se produit une rupture ou que, à l'inverse de l'ordre, le supérieur se met

à la remorque de l'inférieur, alors la matière, mise à part de la nature, met à jour sa difformité (car d'elle-même elle n'a ni forme ni constitution) ; puis sa difformité corrompt la beauté de la nature, qui reçoit
164 a sa beauté de l'esprit. Et ainsi c'est sur l'esprit même que, par l'intermédiaire de la nature, passe la laideur de la matière, en sorte que l'on n'y voit plus l'impression de l'image divine qui s'y modelait. En effet l'esprit, comme un miroir qui ne présente à l'idée de tout bien que sa face postérieure, repousse les manifestations en lui de la splendeur du bien, tandis qu'il modèle en lui la difformité de la matière. Ainsi naît le mal, par la mise à l'écart progressive du bien. Toute bonté, quelle qu'elle soit, est de la même famille que le premier bien, mais tout ce qui n'a avec le bien ni attenance ni similitude n'a absolument aucune bonté. Si donc, selon ce que nous venons de voir, le bien réel est un, l'esprit reçoit sa beauté de la création à l'image du Bien, et la nature, qui est par
164 b l'esprit, est comme un miroir de miroir[1]. D'où il suit que la partie matérielle de notre être reçoit toute consistance et tout ordre de la nature qui la gouverne,, mais que sa séparation d'avec ce qui lui donne ordre, et cohésion et sa rupture d'avec la tendance naturelle qui l'unit au bien amènent sa dissolution et son retour vers en bas. Cette chute n'a d'autre cause que le retournement de la tendance spontanée de la nature

1. L'expression « miroir de miroir η ὒχῶν «ἰχόνο , qui vient de Philon, désigne tantôt le rapport de l'homme au Verbe, lui-même image du Père, tantôt, comme ici. celui de la matière à l'esprit, lui-même image de Dieu.

à la suite du désir qui ne tend pas vers le Bien, mais vers ce qui a besoin d'un autre pour l'embellir. En effet, de toute nécessité, la matière qui mendie sa propre forme impose sa difformité et sa laideur à celui qui veut lui ressembler.

A

Conclusion.

Nous avons été amenés à faire ces reflexions subsidiaires à propos du but premier de ce chapitre. Nous nous demandions si la puissance spirituelle a son siège dans une partie
16« c spéciale de notre être ou si elle s'étend pareillement en toutes. Certains, disions-nous, assignent à l'esprit une localisation et ils fondent leur supposition sur ce fait que l'exercice de la pensée est arrêté chez ceux dont les méninges sont malades. Notre raisonnement a montré qu'en tout organe du composé humain, qui a de soi une activité propre, la puissance de l'âmè peut rester sans effet, si l'organe en question ne se maintient pas dans l'ordre naturel. Ces considérations nous ont amenés à introduire dans la suite de l'exposé le principe énoncé ci-dessus, où nous voyons que dans le composé humain, l'esprit.est gouverné par Dieu, et notre vie matérielle par l'esprit, lorsqu'elle garde l'ordre de la nature. Mais se détourne-
161 ‹i t-clle de cet ordre, elle devient étrangère à l'influence de l'esprit. Là-dessus revenons au point d'où nous étions partis, à savoir que sur les parties de notre être qui ne se détournent pas de leur constitution naturelle à la suite de quelque passion (πάθο), l'esprit exerce sa puissance propre ; il a de la force sur les organes en bon état, mais il est impuissant sur ceux

qui ne laissent pas place à son activité. D'autres arguments peuvent encore servir à établir cette façon de penser; si vous n'ètcs pas fafigue par ce que nous avons dit, autant que j'en suis capable, je donnerai encore quelques explications sur ces matières.

CHAPITRE XIII

LE SOMMEIL. LE BAILLEMENT. LES SONGES. RECHERCHES SUR LEURS CAUSES

165 a Cette vie matérielle et fluente des corps, toujours soumise au changement, ne trouve de possibilité d'exister que dans la perpétuité de son mouvement. Comme un fleuve emporté par son courant[1] a le lit où il coule toujours plein, bien que la même eau ne soit jamais au même endroit, mais qu'une partie soit déjà en aval, quand l'autre est encore en amont, ainsi notre vie matérielle ici-bas s'écoule dans le mouvement et, par la succession continue des contraires, est prise dans un changement qui ne peut s'arrêter. Au lieu d'avoir la possibilité de rester toujours au même endroit, elle est douée d'un mouvement où elle ne cesse de changer parmi des
165 b qualités semblables ; et si elle s'arrêtait jamais dans son mouvement, elle cesserait d'exister. Ainsi le vide succède au plein et de nouveau le plein vient prendre la place du vide.

La loi de changement.

1. L'image est héraclitéenne, mais l'idée du changement perpétuel comme loi de la créature et ce qui la distingue foncièrement de Dieu, est fondamentale chez Grégoire. Voir le début de la *Vie de Moïse*, 328 A, et plus bas 184 D.

Les deux états : et état de veille.

Le sommeil relâche la tension p^tat de veille ; ensuite l'état dc vcllIe tend ce CIU1 s est rc,àché. Aucun de ces deux états ne dure, mais l'un à tour de rôle prend la place de l'autre. La nature se renouvelle ainsi par ces échanges, de telle sorte que, tenant ces deux états à la fois, elle passe sans discontinuer de l'un à l'autre. L'nc tension continue des activités du vivant produit une brisure et une déchirure de ces parties tendues au delà de la normale ; au contraire, un relâchement constant du corps cause la chute et la dissolution de l'être. Le passage régulier, au moment voulu, de l'un à l'autre état est une force pour le maintien de la nature qui, grâce à cette succession perpétuelle des deux états, dans l'un se repose de l'autre ›.

Le sommeil.

Ainsi la nature, prenant le corps tendu par l état de veille, assure, par le sommeil, le relâchement de sa tension selon les besoins ; elle fait se reposer les facultés sensorielles de leur activité, comme si elle laissait se détendre des chevaux après des combats de char. Ce relâchement opportun est nécessaire à la conservation du corps ; grâce à lui, la nourriture peut se répandre sans obstacle à travers tout le corps par les conduits intérieurs,

1. Cette opposition de «τάτ. et de aveecc nous remet à nouveau dans un contexte posidonien, après la digression du chapitre précédent. Voir aussi XLIV, 414 B, et von Ivanka, *Die Quelle ...*, p. 10. Mais à partir d'ici nous ne trouvons plus de parallèle chez Cicéron, sauf en ce qui concerne la divination *(De Nat. Deor.,* 162 et 169-172).

aucune tension n'empêchant ce passage. Quand le soleil brille de rayons plus chauds, des vapeurs nébuleuses sortent du fond d'un sol humide ; un phénomène semblable a lieu dans la terre que nous sommes, lorsque la chaleur naturelle échauffe la nourriture qui les ‹i est à l'intérieur. Les vapeurs, tendant, comme l'air, à s'élever et montant toujours plus haut, se trouvent dans la région de la tête, comme une fumée qui passe par les jointures d'une muraille ; de là elles sont emportées par évaporation vers les conduits des sens. Alors cédant peu à peu la place à ces vapeurs, la sensation est-rendue nécessairement impossible. Les yeux se recouvrent des paupières, comme si une machine de plomb, c'est-à-dire le poids de ces vapeurs, faisait abaisser les paupières sur les yeux. L'ouïe alourdie par ces mêmes vapeurs,c omme si on avait mis une porte devant les organes de l'audition, n'exerce plus son activité normale. Tel est l'état du sommeil 1 : la sensation n'agit plus dans le corps ; elle est privée de

1. Nous avons ici une théorie du sommeil comprenant trois parties : le sommeil lui-même, le rêve, la divination par le rêve, conformément aux habitudes de l'antiquité depuis Aristote (voir Chauvet, *La philosophie des médecins grecs,* p. 424). Mais à qui Grégoire a-t-il emprunté cette théorie ? Reinhardt a raison de'dire qu'elle n'est pas posidonienne, mais elle ne semble pas non plus venir d'Aristote, comme il l'affirme *(Kosmos und Sympathie,* p. 192-208). D'ailleurs tout l'ouvrage de Grégoire est étranger à Aristote. .Je pense qu'en réalité nous pourrions avoir ici la théorie du sommeil de Galien, qui, nous allons le voir, est la source de Grégoire dans la seconde partie de son livre comme Posidonius l'était jusqu'ici. Celte théorie est en effet de tout point conforme aux idées de Galien sur l'alimentation du cerveau par les vapeurs issues du foie et qui sont cause du sommeil. Et c'est à Galien que renvoie le Ιατρική de 173 B qui annonce le ικτριχωτέρ» de 240 C.

son mouvement naturel, pour permettre la distrib tion de la nourriture qui s'introduit ainsi par chaci de ces conduits avec les vapeurs.

ies a **Le bâillement.** Pour cette même raison, si leu exhalaisons venues de l intérieur rétrécissent les endroits où se trouvent les sens ej si par ailleurs quelque nécessité interdit le sommei le système nerveux, rempli de ces vapeurs, se ten naturellement lui-même et cet allongement amine la région chargée des vapeurs. Il se produit quelqu chose d'identique à ce qui a lieu quand on tord ave force des vêtements pour en faire sortir l'eau. La régio du pharynx est arrondie et le système nerveux y éî très développé. Lorsqu'il faut en chasser les vapeuio qui s'y sont accumulées (comme on ne peut étirer un objet rond qu'en l'étendant suivant une formé circulaire), cette forme arrondie fait que le souffle est reçu dans le bâillement : la luette fait s'abais
iss b ser la mâchoire inférieure et, tandis que l'intérieu de la cavité ainsi formée se détend en forme et cercle, cette sorte de suie lourde répandue en ceS| organes est exhalée avec le souille. Souvent, apn le sommeil, la même "hose se produit, lorsqu'un de ces vapeurs a été laissée en ces lieux sans êti chassée par le souffle.

Les rêves. *Ces exemples montrent clam ment le hen de l esprit humain ave la nature : lorsque celle-ci est intacte et en éveil, li aussi a de l'activité et du mouvement, mais si elle e;

relâchée par le sommeil, il demeure inerte, à moins qu'on ne prenne pour une activité de l'esprit les imaginations des songes qui nous viennent pendant le sommeil. Pour moi, je prétends qu'il ne faut rapporter à l'esprit que la pensée dans son activité consciente et
io» c entière; les bagatelles qui s'offrent à l'imagination pendant le sommeil, je les crois façonnées au hasard par la partie irrationnelle de l'âme comme des images de l'action de l'esprit. Quand l'âme est déliée par le sommeil de son union avec les sens, elle se trouve nécessairement aussi hors de l'activité spirituelle. Car c'est par les sens que se fait l'union de l'esprit avec l'homme ; s'ils cessent d'agir, l'esprit reste lui aussi inactif. Nous en avons pour preuve ce fait que dans les événements étranges ou impossibles, il nous semble souvent que nous rêvons ; ce qui ne serait pas, si alors l'âme était gouvernée par la raison et la pensée. Il me semble donc que durant le sommeil, l'âme est en repos dans ses parties les plus hautes (je veux parler de ses activités spirituelles et sensibles) ; seule la partie nutritive reste en activité. En elle demeurent
if» d quelques images des événements de l'état de veille et quelques retentissements de l'activité des sens ou de l'esprit qu'y a imprimés cette partie de l'âme qu'est la mémoire. Ceux-ci sont reproduits comme ils se présentent, car certains souvenirs demeurent attachés à cette partie de l'âme. Dans ces rêves, l'homme voit par l'imagination : dans l'ensemble de ce qui lui apparaît, il n'y a aucun enchaînement logique, mais il s'égare en des tromperies embrouillées et sans suite.

169 a **Explication des rêves.** Dans l'activité du corps, bien que chaque partie ait une fonction propre liée à la puissance qui est en elle, il n'y en a pas moins corrélation entre la partie en repos et celle qui est soumise au mouvement ; de la'même façon dans l'âme, même si une de ses parties est en repos et l'autre en mouvement, l'ensemble reste en liaison avec ses parties. Car on ne peut admettre que l'unité naturelle de l'âme soit entièrement dissoute par la prédominance de l'activité d'une des puissances sur une partie. Mais de même que che: ceux qui sont éveillés et en exercice, l'esprit domim et le sens sert, alors que cependant la partie nutritiv du corps ne fait pas défaut au reste (l'esprit fourni la nourriture nécessaire, le sens la reçoit et la forci nutritive du corps l'assimile) ; de la même façoi
169 b durant le sommeil l'ordre de commandement de ces puissances est en nous comme inversé : alors que commande la partie irrationnelle, l'activité des autres cesse, mais ne s'éteint pas tout à fait. A ce moment la partie nutritive est occupée, grâce au sommeil, à la digestion, et elle assure le soin de toute la nature ; mais alors la force de la sensation n'est pas tout à fait détendue (ce que la nature a une fois uni ne peut être ensuite complètement séparé), sans que son activité puisse pourtant s'exercer au grand jour, à cause de l'inactivité des sens pendant le sommeil. Il faut en dire autant de l'esprit : comme il est uni à la partie sensitive de l'âme, il serait logique d'ailirmer que les mouvements de celle-ci déterminent les mouvements de l'esprit et que son repos amène le repos de l'esprit.

C'est* ainsi que normalement il arrive pour un feu. 169 c Lorsque de tous côtés on l'a recouvert de pailles mais qu'aucun souffle ne vient agiter la flamme, celle-ci ne se répand pas sur les matières environnantes. Cependant le feu n'est pas tout à fait éteint ; mais, au lieu d'une flamme, la paille ne donne qu'une vapeur. Le vent vient-il à s'en emparer, la paille change la fumée en flamme. De la même façon l'esprit, recouvert pendant le sommeil par suite de l'inaction des sens, n'a pas la force de faire briller en eux sa lumière : mais il n'est pas tout à fait éteint. Son mouvement est celui de la fumée : il a bien quelque activité, mais elle est sans force. Un musicien, qui frappe le plectre sur les cordes relâchées de sa lyre, ne fait pas entendre de chant régulier, car une corde, si elle n'est pas tendue, ne résonne pas. Alors sa main a beau être fidèle à son artet poser le plectre à rendrait voulu, aucun son n'en sort, mais un bruit sourd qui
ico d n'a ni sens ni ordre et qui vient du mouvement des cordes. Ainsi l'ensemble des organes des sens est relâché par le sommeil et, ou bien l'artiste se repose tout à fait, quand une tyop grande fatigue ou quelque lourdeur ont entièrement détendu l'instrument, ou bien son activité reste sans vigueur et indistincte, quand l'organe des sens est incapable de recevoir
I exactement son impression. La mémoire alors est confuse et notre connaissance de l'avenir sommeille sous des voiles incertains ; l'imagination nous présente l'image d'objets dont nous nous occupions éveillés et il arrive souvent que nous y trouvions l'indication d'événements à venir. Car alors la mémoire,

par la subtilité de la nature, dépasse la lourdeu corporelle et peut apercevoir quelque objet existam Sans doute n'a-t-elle pas le pouvoir de faire com-
172 a prendre nettement ce qu'elle dit et d'annoncer clairement l'avenir, mais la manière dont elle le montre reste incertaine et amphibologique, à quoi les interprètes des songes donnent le nom d'énigmes. Ainsi l'échanson broie des grappes de raisin dans la coupe du pharaon ; ainsi le panetier se voiten songe en train de porter des corbeilles x: chacun pendant ses songes se croit dans scs occupations de l'état de veille. L'impression, dans la partie de l'âme qui regarde l'avenir, des objets qui étaient l'occupation ordinaire de ces hommes, a fait qu'occasionnellement leur a été prédit quelque événement à venir, grâce à cette prévision de l'esprit.

Prcdiction par les songes.

H» b Les prédictions que Daniel, Jo-
j ef· |eurs seni|qaj)ies firent par
r r
une puissance divine et sans aucun trouble causé' par les sens, n'ont rien à voir avec le cas que nous envisageons. Personne ne saurait attribuer ces effets à la puissance des songes : ce serait logiquement admettre que ces manifestations de Dieu qui se font dans l'état de veille ne sont pas une vue directe, mais la suite de l'activité normale de la nature. Or, de même que tous les hommes sont conduits par leur propre esprit et qu'un petit nombre seulement est jugé digne de la fréquentation directe de Dieu, de

1. Gen. XL, 1 sq.

même tous ont également reçu de la nature la même puissance d'imagination durant le sommeil, tandis que quelques-uns seulement, et non tous, peuvent recevoir par les rêves une manifestation divine. Chez
i72 c tous les autres, même si les songes permettent quelque prévision, elle se fait de la façon que j'ai dite A

Si Dieu mit sur la voie de la connaissance de l'avenir le tyran d'Égypte ou celui d'Assyrie, c'est qu'il se proposait par là un but spécial : il voulait manifester au jour la sagesse des saints restée cachée, afin de la faire servir au bien des hommes. Comment Daniel eût-il été connu pour ce qu'il était, si les enchanteurs et les mages n'étaient restés impuissants à découvrir les songes ? Comment le peuple d'Égypte eût-il été sauvé, si Joseph était demeuré en prison et si son explication du s uge ne l'avait mis en évidence ? Aussi ces événements sont différents des premiers et il ne faut pas les juger d'après les imaginations communes. En général tous peuvent avoir des
172d songes et ceux-ci naissent dans l'imagination de façons très diverses. Ou bien en effet, comme j'ai dit, demeurent dans la mémoire les retentissements des actions du jour ; ou souvent aussi, les songes se forment selon les dispositions du corps. Ainsi celui qui a soif se croit à une source ; celui qui a faim dans

1. La double interprétation des songes, physiologique ou surnaturelle, est posidonienne. Mais la seconde se rattache chez Posidonius à l'idée de la universelle et du retentissement du macrocosme dans le microcosme qui donne un fondement métaphysique à la divination par oniromancie, tandis que chez Grégoire, elle suppose l'intervention d'un Dieu personnel.

des banquets ; le jeune homme, gonflé par la jeunesse, se construit des chimères conformes à sa passion.

Un souvenir de Grégoire.

J'ai découvert une autre cause de ce qui se passe pendant le sommeil, en soignant un malade de mes familiers qui était pris de « φρενῖτ·.; ». Il était alouidi par plus de nourriture que n'en supportaient ses forces et il criait, blâmant les assistants d'avoir rempli scs intestins de fumier. Le corps tout dégoûtant de sueur, il accusait ceux qui étaient là d'avoir de
173 a l'eau prête pour l'arroser sur son lit. II ne cessait de crier, jusqu'à ce que l'événement eût indiqué la cause de tels reproches. Sans arrêt, en effet, une sueur abondante coulait sur son corps et l'état de son ventre indiquait bien la lourdeur de ses intestins. Ici, à la suite de l'émoussement de la sobriété par la maladie, la nature a souffert du mal même du corps, mais alors qu'elle n'était pas sans ressentir son mal, le déséquilibre produit par la maladie lui ôtait la force de manifester clairement la cause de son affliction. Or supposons que ce soit le sommeil naturel et non le manque de force qui ait assoupi la partie intelligente de l'âme, le même fait se serait produit en rêve pour notre malade : l'eau y aurait traduit l'écoulement de la
173 b sueur et la lourdeur des intestins le poids des aliments. Beaucoup de ceux qui connaissent la médecine expriment de même l'opinion que, chez les malades, les visions de leurs rêves sont en rapport avec leurs maladies : il y a les rêves des malades de l'estomac, ceux des malades des méninges, ceux des fiévreux,

ceux des bilieux; ceux qui sont malades de la pituite en ont d'autres et les songes de ceux qui sont atteints de congestion sont différents des songes de ceux qui se dessèchent.

Ces exemples font voir que dans la partie de l'âme occupée à la nourriture et à l'accroissement, l'union de l'âme et du corps maintient des germes d'activité spirituelle, plus ou moins conformes à notre état physique, et met en harmonie les imaginations de l'esprit avec la disposition dominante du corps.

Chez beaucoup aussi, la nature des rêves dépend
173 c du genre de leurs mœurs. Un homme courageux n'a pas les mêmes rêves qu'un lâche, l'intempérant que le saga; l'homme généreux voit une chose en songe, l'avare en voit une autre : ce n'est pas l'esprit, mais la disposition de l'âme irrationnelle qui forme de pareilles visions et qui façonne ainsi les images des objets auxquelles l'âme est habituée en raison de ses soucis de l'état de veille.

CHAPITRE XIV

L'ESPRIT N'EST PAS DANS UNE PARTIE DU CORPS. DIFFÉRENCE ENTRE LES MOUVEMENTS DU CORPS ET CEUX DE L'AME

173 d Nous voici loin de notre sujet. Nous voulions· mon-
trer que l'esprit n'est pas enchaîné à une partie du
corps, mais qu'il s'attache également à l'ensemble et
communique le mouvement conformément à la nature:
de la partie qui lui est soumise. 11 y a des cas où c'est
l'esprit qui suit comme un serviteur les inclinations de ·
la nature. Souvent, en effet, la nature du corps prend
le commandement, à la suite du chagrin qui est en.
nous ou du désir de ce qui nous charme : alors elle a
l'initiative, excitant en nous l'appétit ou nous faisant.
i76a chercher notre plaisir. Pendant ce temps, se soumet-,·
tant à ces penchants, l'esprit s'unit au corps pour lui·
fournir les moyens qui sont en lui de satisfaire à ces
besoins.

Ceci ne se passe pas chez tous, mais seulement dans
les natures vulgaires, qui mettent leur raison au ser-!
vice des instincts de la nature et qui, par cette alliance!
de l'esprit, flattent comme des esclaves tout ée qui
est agréable à leurs sens. Les parfaits ne se conduisent!
pas ainsi. Chez eux l'esprit y commande et choisit

ce qui est utile par raison, non par entraînement : la nature suit à la trace les ordres de l'esprit.

Nous avons découvert en ce qui vit trois facultés distinctes : la première, « nutritive », n'a pas la sensation ; la seconde, nutritive et sensitive à la fois, n'a pas l'activité rationnelle ; enfin la dernière, rationnelle et parfaite, se répand à travers toutes les autres, en sorte qu'elle est présente en toutes et à l'esprit en
ne b sa partie supérieure. Cependant on ne doit pas en conclure que le composé humain soit formé d'un mélange de (rois âmes que l'on pourrait considérer dans leurs délimitations propres et qui donnerait à penser que notre nature est un composé de plusieurs âmes. En réalité l'âme, dans sa vérité et sa perfection, est une par nature, étant à la fois spirituelle et sans matière et, par les sens, se trouvant mêlée à la nature matérielle. Toute partie matérielle soumise au changement et à l'altération, se développera si elle participe de la puissance de l'âme. Mais si elle s'éloigne de l'âme qui lui donne la vie, elle perd son mouvement. Aussi, comme il n'y a pas de sensation sans substance matérielle, en dehors de la puissance spirituelle, les sens à leur tour ne peuvent avoir d'activité.

CHAPITRE XV

L'AME DOUÉE DE RAISON EST PROPREMEN' « AME » ET MÉRITE CE NOM. LES AUTRES NE L'ON' QUE PAR SIMILITUDE. LA PUISSANCE DE L'ESPRT SE RÉPAND A TRAVERS TOUT LE CORPS ET S'AT TACHE AUX ORGANES, D'UNE FAÇON ADAPTÉ! A CHACUN

176 c Si quelques êtres de la création se nourrissent eu: mêmes, ou encore si d'autres sont administrés par d‹ facultés sensorielles, sans que les premiers aient la sensation ni les seconds la nature intellectuelle, et si à cause de cela on suppose l'existence de plusieun âmes, on ne met pas entre les âmes la distinction qui convient. Toute qualification est attribuée propre- ment à l'être qui la réalise en sa perfection ; mais si
176 a on la donne à l'être qui ne la réalise pas selon tout lui-même, cette attribution est vaine. Par exemple, si quelqu'un montre du vrai pain, nous disons que cet homme applique proprement ce nom à l'objet en question. Si au contraire il montre à côté du pain naturel un pain qu'un artiste a ciselé dans une pien l'apparence est la même, la grandeur égale, la coule: semblable, la plupart des caractères paraissent iden tiques au modèle; cependant il manque à cet objei de pouvoir être une nourriture. Aussi nous disons que c'est par abus, non proprement, que cette pie:

est appelée « pain ». De la même manière, tous les êtres qui ne réalisent pas intégralement l'attribution qu'on leur donne portent ce nom par abus.

π? a Ainsi donc comme l'âme a sa perfection dans ce qui est intelligent et doué de raison, tout ce qui ne réalise pas cette qualité peut recevoir par similitude le nom d'âme, mais ne l'est pas réellement : il ne s'agit alors que de quelque énergie vitale, mise par appellation en parallèle avec l'âme. Aussi Dieu qui fixe les lois de chaque être a également remis à l'homme pour ses besoins les animadx qui tiennent encore de près à cette vie « naturelle », pour qu'ils lui servent de nourriture comme les plantes : «Vous mangerez, dit-il, de toutes les viandes comme des herbes des champs. » L'animal, en effet, par son activité sensible, paraît peu élevé au-dessus des êtres qui se nourissent et s'accroissent sans celte activité. Ceci'peut servir d'enseignement aux amis de la chair pour leur persuader de ne pas conduire leurs pensées selon les apparences sensibles,mais de se consacrer aux biens supérieurs de l'âme, puisque c'est en eux que celle-ci réside en sa vérité, tandis que la sensation leur est commune avec les animaux.

П7 b Mais la suite des pensées nous a emportés à côté du sujet. Notre but n'était pas de montrer que l'activité de l'esprit est plus élevée en dignité, parmi les attributs de l'homme, que la partie matérielle de son être, niais que l'esprit ne s'attache pas à l'une des parties de notre être et qu'il est également en toutes et à travers toutes : ni il ne les contient de l'extérieur ni non plus il ne les domine de l'intérieur : de telles façons

de parler s'appliquent proprement à des cubes ou à des objets semblables qui s'emboîtent les uns dans les autres. L'union de l'esprit et de l'ensemble corporel représente au contraire une liaison indicible et impensable : elle ne se fait pas dans le corps (comment l'incorporel serait-il au pouvoir du corps ?) ; elle ne se réalise pas non plus à l'extérieur (comment l'incois porel contiendrait-il en lui quoi que ce soit ?). Mais l'esprit, selon un mode hors de toute imagination et
177 c de toute pensée, s'approchant de notre nature de telle sorte qu'il se joint à elle, est à la fois en elle et autour d'elle, sans pourtant y avoir son siège ni l'enfermer en lui. On ne peut dire que ceci : la fidélité de la nature à marcher dans sa voie permet l'exercic de la pensée. Mais le moindre écart en elle en reni boiteux le mouvement.

CHAPITRE XVI

CONSIDÉRATIONS SUR LA PAROLE DIVINE : « FAISONS L'HOMME A NOTRE IMAGE ET A NOTRE RESSEMBLANCE ». RECHERCHES SUR LA SIGNIFICATION DE L' « IMAGE ». CE QUI EST SOUMIS A LA PASSION ET A LA MORT PEUT-IL RESSEMBLER A L'ÊTRE QUI EST DANS LA BÉATITUDE ET LA LIBERTÉ ? COMMENT DANS L'IMAGE PEUT-IL Y AVOIR DISTINCTION EN MALE ET FEMELLE, DISTINCTION QUI NE SE TROUVE PAS DANS LE MODÈLE ?

177 d

Deux définitions de l'homme : 1° Celle de la philosophie.

Revenons à la parole de Dieu : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance»[1]. Certains «philosophes de l'extérieur » ont eu sur l'homme des idées vraiment mesquines et indignes de sa noblesse. Ils ont cru glorifier l'humanité en la comparant à ce monde-ci. Ils appellent l'homme un « microcosme », composé des mêmes éléments que l'univers [2]. Par ce nom pompeux,

1. Gen. I, 26.
2. Grégoire a encore en vue ici les théories posidonicnnes. Mais s'il leur emprunte des expressions, il leui donne une interprétation diuérente. Ici il fait allusion à la doctrine selon laquelle l'homme est un microcosme, image du macrocosme, l'univers. Nous l'avons vu utiliser cette théorie dans XLIV, 440 C. Mais ici il y oppose la vue chrétienne qui fait de l'homme l'image non *de TUnivers, mais du Créateur de l'Univers, et par là même il oppose la conception chrétienne

iso a ils ont voulu faire l'éloge de notre nature, mais ils n'ont pas vu que ce qui faisait pour eux la grandeur de l'homme appartenait aussi bien aux cousins et aux souris. Ceux-ci sont composés des quatre éléments, comme absolument tous les êtres animés, à un degré plus ou moins grand, en sont formés, car sans eux aucun être sensible ne peut subsister. Quelle grandeur y a-t-il pour l'homme à être l'empreinte et la ressemblance de l'univers ? Ce ciel qui tourne, cette terre qui change, ces êtres qui y sont enfermés passent avec ce qui les entoure.

de2 l'Êglise

Selon ΓÉglise, en quoi consiste Sran^eur de l'homme ? Non à porter la ressemblance de l'univers
iso b créé, mais à être à l'image de la nature de celui qui l'a fait. Quel est le sens de cette attribution d' « image » ? Comment, dira-t-on, l'incorporel est-il semblable au corps ? Comment ce qui est soumis au temps est-il semblable à l'éternel ? Ce qui se modifie à ce qui ne change pas ? A ce qui est libre et incorruptible ce qui est soumis aux passions et à la mort ? A ce qui ne connaît pas le vice ce qui en tout temps habite et grandit avec lui ? Il y a une grande différence entre le modèle et celui qui est « à l'image ». Or l'image ne mérite parfaitement son nom que si elle ressemble au modèle. Si l'imitation n'est

de l'âme transcendante à l'univers (« Une seule pensée de l'homme vaut mieux que tout l'univers », écrit .Jean de la Croix) à la conception stoïcienne qui absorbe l'homme dans la nature divinisée.

pas exacte, on a affaire à quelque chose d'autre, mais non à une image. Comment donc l'homme, cet être mortel, soumis aux passions et qui passe vite,
iso c est-il image de la nature incorruptible, pure et éternelle ? Seul celui qui est la vérité sait clairement ce qu'il en est. Pour nous, selon notre capacité, par des conjectures et des suppositions, nous suivrons la vérité à la trace. Voici donc sur ces points ce que nous supposons :

Le dilemme.

D'un côté, la parole divine ne ment pas, lorsqu elle fait de l'homme l'image de Dieu ; de l'autre, la pitoyable misère de notre nature n'a pas de commune mesure avec la béatitude de la vie impassible. Il faut choisir: quand nous mettons en comparaison Dieu et notre nature, ou la divinité est soumise aux passions, ou l'humanité est établie dans la liberté de l'esprit, si l'on veut chez les deux à la fois parler de ressemblance. Mais si ni la divinité ne connaît les passions ni notre nature ne les· exclut, avons-nous un moyen de vérifier
iso ‹l l'exactitude de la parole divine : « L'homme a été fait à l'image de Dieu » ? Revenons à la divine Écriture elle-même pour voir si la suite du récit ne donnera pas à nos recherches quelque fil conducteur. Après la parole : « Faisons l'homme à notre image » et après avoir indiqué la fin de cette création, elle poursuit : « Dieu fit l'homme et II le fil à son image. Il les fit mâle et femelle... ». Déjà précédemment, on a vu que cette parole a été proférée à l'avance contre l'impiété des hérétiques, afin de nous apprendre que, si

Dieu le Fils unique fit l'homme « à l'image de Dieu
il n'y a pas de différence à mettre entre la divinité
du Père et celle du Fils, puisque la Sainte Écritu
les appelle Dieu l'un et l'autre, celui qui a fait l'homn
1st a et celui à l'image de qui il a été fait. Mais laisso:
ce point pour revenir à notre sujet : Comment, si la divinité est heureuse et l'humanité malheureuse, se peut-il que l'Écriture dise celle-ci « à l'image » di celle-là 1 ?

Double création : l'image, le sexe.

Examinons soigneusement les expressions. Nous découvrirons ceci : autre chose est ce qui est à l'image, autre chose ce que nous voyons maintenant] dans le malheur. « Dieu fit l'homme », dit l'Écritui « Il le fit à l'image de Dieu. «2 La création de celui qui est selon l'image a dès lors atteint sa perfection. Puis l'Écriture reprend le récit de la création et dit : « Dieu les fit mâle et femelle ». Tous savent, je pense, que cet aspect est exclu du prototype : «Dans le Christ Jésus, en effet, comme dit ΓApôtre, il n'y a ni mâle ni femelle. »3 Et pourtant l'Écriture affirme que l'homme
181 b a été divisé selon le sexe. Donc double est en quelque sorte la création de notre nature : celle qui nous rend semblable à la Divinité, celle qui établit la division des sexes. C'est bien une pareille interprétation que suggère l'ordre même du récit : l'Écriture dit eQ premier lieu : « Dieu fit l'homme : à l'image de Diei

1. Voir *Gr. Catéch.,* V, 8.
2. Gen. I, 27.
3. Gal. III, 28.

U le fit. » Dans la suite seulement, elle ajouté : « Il les fit mâle et femelle », division étrangère aux attributs divins x.

L'homme, milieu entre Dieu et le monde.

L'Écriture nous donne ici, je crois, un enseignement d'unegrande élévation. Voici quel il est : entre deux extrêmes opposés l'un à l'autre, la nature humaine tient le milieu, entre la nature divine et incorporelle et la vie de l'irrationnel «i c et de la brute. En effet, comme il est facile de le constater, le composé humain participe de deux ordres : de la Divinité, il a la raison et l'intelligence qui n'admettent pas en elles la division en mâle et femelle ; / de l'irrationnel, il tient sa constitution corporelle et la division du sexe. Tout être qui participe de la vie humaine possède l'un et l'autre caractère dans leur intégralité.

1. Ici nous ne sommes plus dans un contexte posidonicn, mais philonien. L'interprétation des deux récits de la Genèse au sens de deux créations successives, la première étant celle de l'homme à l'image, la seconde celle de l'homme animal, vient de Philon *(De ()p.,* 181). Elle signifie sans doute chez ce dernier la supériorité de la connaissance intellectuelle sur la connaissance par le moyen des sens. Quoi qu'il en soit, Grégoire la charge d'un sens tout nouveau. Il s'agit de la préexistence intentionnelle, dans la pensée divine, de l'humanité totale qui. elle, n'existera qu'à la fin du temps. Historiquement, le premier homme sera l'Adam terrestre. Ainsi se trouvent rassemblées deux interprétations apparemment contradictoires : celle de Paul qui *(I Cor. X* V, *45)* affirme que l'homme psychique est le premier Adam et l'homme spirituel le second Adam, et celle de Philon qui affirme l'antériorité de l'homme à l'image sur l'homme animal. La vision de Grégoire, tout en restant fidèle ù la conception historique qui est celle de Paul et d'Irénée, et en éliminant le mythe d'un Adam céleste primitif, retient de la pensée platonicienne et philonienne la préexistence dans la pensée de Dieu d'un homme idéal à quoi toute la création est ordonnée.

Priorité de l'esprit sur le sexe.

Mais l'esprit tient le premier rang, comme nous l'apprenons par l'ordre que suit le narrateur de la Genèse de l'homme. Ce n'est que secondairement que vient pour celui-ci son union et sa parenté avec l'irrationnel. Il est dit d'abord en effet : « Dieu fit l'homme à l'image de Dieu », montrant par ces mots que,
181 d comme dit l'Apôtre [1], dans un tel être, « il n'y a ni mâle ni femelle ». Ensuite le récit ajoute les particularités de la nature humaine, à savoir, « il les fit mâle et femelle ».

En définitive, que tirer de ces paroles? Que personne ne m'en veuille, si je reprends le raisonnement d'un peu haut pour résoudre ce problème.

184 a

Principe de solution : Perfection divine dans l'image.

Dieu est par sa nature tout ce que notre pensée peut saisir de bon. Bien plus il dépasse toutes les conceptions et toutes les expériences que nous avons du bien et, s'il crée la vie humaine, il n'a d'autre raison que sa bonté.

Ceci posé, quand pour ce motif il s'élance à la création de notre nature, il ne manifeste pas à demi sa bonté toute puissante, donnant d'un côté de ses biens, pour se montrer jaloux par ailleurs de la participation qu'il en fait. Mais la perfection de sa bonté consiste à faire passer l'homme du non-être à l'être et à ne le priver d'aucun bien.

1. Gal. III, 28.

La parfaite Image:

1&lb La recension de ces bienfaits un à Rn serajt)ongue : aussj n'cst-il pas possible d'en parler en détail. L'Écriture, les résumant d'un mot qui englobe tout, les a désignes de la sorte : «C'est à l'image de Dieu que l'homme a été fait. » Ce qui équivaut à dire : il a rendu la nature humaine participante de tout bien. En effet, si la Divinité est la plénitude de tout bien et si l'homme est à son image, est-ce que ce n'est pas dans cette plénitude que l'image aura sa ressemblance avec l'archétype ? Donc, en nous, sont toutes les sortes de bien, toute vertu, toute sagesse et tout ce que l'on peut penser de mieux. Un de ces biens consiste à être libre de tout déterminisme, à n'être soumis à aucun pouvoir physique, mais à avoir, dans ses décisions, une volonté indépendante. La vertu, en effet,est sans maître [1] et spontanée ; .tout ce qui se fait par contrainte ou violence n'en est pas.

L'image et le modèle : 1° Création.

1M c L'image porte en tout l'impression de la beauté prototype ; mais si elle n'avait aucune différence avec elle, elle ne serait plus du tout un objet à la ressemblance d'un autre, mais exactement semblable au modèle dont rien absolument ne la séparerait. Quelle différence y a-t-il donc entre la Divinité et celui qui est à sa ressemblance ? Ceci exactement : l'une est sans création, l'autre reçoit l'existence par une création [2].

1. Platon, *Rsp.*, 617 E.
2. Passage capital pour la philosophie de l'image : entre l'homme et Dieu, il y a communauté de « nature », mais

au* changenicnt.

La différence qui tient à cette Particularité entraîne après elle d'autres particularités. Universellement on admet le caractère immuable et toujours identique à lui-même de la nature incréée, tandis que la nature créée ne peut avoir de consistance que dans
184 d le changement. Le passage même du non-être à l'être est un mouvement et une modification pour celui que la volonté divine fait passer à l'existence. Lorsque l'Évangile 1 nous présente les traits empreints sur le bronze comme l'image de César, il nous fait entendre que si intérieurement il y a une ressemblance entre la représentation et César, il y a de la différence dans le sujet; de la même manière, dans le raisonnement qui nous occupe, si, au lieu de noiïs attacher aux traits extérieurs, nous considérons la nature divine et la nature humaine, dans le sujet de chacun nous découvrons la différence qui est que l'un est incréé, l'autre créé. Alors donc que l'un est identique et demeure toujours, l'autre, produit par une création, a commencé à exister par un changement et se trouve naturellement enclin à se modifie] de la sorte 2.

i85a ' duLchoPixC hùXta. êlrcs-

Par suite celui qui connaît les comrae dit la Prophétie, avant leur apparition, comme il à

cette nature, Dieu la possède par lui-même, tandis qu l'homme la reçoit de Dieu.

1. Marc, XII, 16.

2. Le changement est ainsi le caractère même qui distingui l'homme de Dieu. Cela explique pourquoi il subsiste éternellement pour Grégoire.

tout suivi de près ou mieux, comme il a vu à l'avance dans sa « puissance presciente » la pente que prendra, en pleine possession de soi-même, le mouvement de la liberté humaine, dans sa connaissance de l'avenir, il établit dans son image la division en mâle et femelle, division qui ne regarde plus vers le modèle divin, mais, comme il a été dit, nous range dans la famille des êtres sans raison.

Application qu'ïstÎta''. ?

La cause de cette création, seule ja sauraicnt ceux qui contemplent ,a vérité °" sont les serviteurs de l'Écriture. Pour nous, selon nos possibilités, figurant la vérité par des conjectures ou des images qui la suggèrent, voici ce qui nous vient à l'esprit. Nous le disons sans lui donner un caractère absolu, mais, sous forme d'exercice, nous le proposons à la bienveillance de nos lecteurs. Quelle est donc
185 b notre pensée sur le récit de la Genèse 1 ?

Toute l'humanité non Adam

Quand l'Écriture dit : « Dieu créa l'homme », par l'indétermination de cette formule, elle désigne toute l'humanité. En effet, dans cette création Adam n'est pas nommé, comme l'histoire le fait dans la suite : le nom donné à l'homme créé n'est pas « un

1. Le caractère * hypothétique » de la pensée est souligné ici par Grégoire. Il distingue ainsi très bien ce qu'il professe comme dogme de l'Église et ce qu'il propose comme pensée personnelle. Voir d'autres exemples de formules semblables pour Γinterprétation d'autres passages de l'Écriture, *Vie de Moïse,* 381 A.

tel » ou « un.tel », mais celui de l'homme universe
Donc, par la désignation universelle de la natur
nous sommes amenés à supposer quelque cho!
comme ceci : par la prescience et par la puissam
divine, c'est toute l'humanité qui, dans cette pr
mière institution, est embrassée 1.

Rien d'indéterminé en Dieu...

En effet, nécessairement, rie n'est indéterminé pour Dieu dar jes êtres qui tiennent de lui 1er origine, mais chacun a sa limite et sa mesure, cil consentes par la sagesse de son Auteur. De même qu tel homme en particulier est délimité par la grande) de son corps et que son existence est mesurée par l;
185 c grandeur répondant exactement à la surface de son corps, de même, je pense, l'ensemble de l'humanité est tenue comme dans un seul corps, grâce à la « puis sance presciente » que Dieu a sur toutes choses. C'es ce que veut dire l'Écriture, lorsqu'elle dit que « Diei créa l'homme et qu'il le fit à l'image de Dieu ».

Tl'lls .

Car ce n'est pas dans une parti de la nature que se trouve l'image, pas plus que la beauté ne réside dans une qualité particulière d'un être, mais c'est sur toute la race que s'étend également cette propriété de l'image. La preuve, c'est que l'esprit habitescmbla blement chez tous et que tous peuvent exercer leu

1. L'homme préexistant dans la pensée de Dieu n'est paL un type idéal, mais la totalité concrète de l'humanité, le corps mystique en son entier, que l'histoire ensuite amènera progressivement à sa pleine stature.

pensée, leurs décisions ou ces autres activités par lesquelles la nature divine est représentée chez celui qui est à son image. Il n'y a pas de différence entre l'homme qui est apparu lors du premier établissement iss‹l du monde et celui qui naîtra lors de l'achèvement du tout : tous portent également l'image divine 1.

C'est pourquoi un seul homme k a servi a designer l ensemble parce [que pour la puissance de Dieu, il n'y a ni passé ni futur, mais ce qui doit arriver comme, ce qui est passé est pareillement soumis à son activité qui embrasse le tout. Aussi toute la nature qui s'étend du début jusqu'à la fin constitue une image unique de celui qui est. La distinction de l'humanité en homme et femme, «à mon avis, a été, pour la cause que je vais dire, surajoutée après coup au modelage primitif.

1. L'image de Dieu est donc la collectivité humaine dans son achèvement, le Christ total tel qu'il sera réalisé à la fin des temps. Tel est le but poursuivi par Dieu dès le premier instant de la création. Voir là-dessus Balthasar, *Presence et Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse,* p. 52 ; II. de Lubac, *Catholicisme,* p. 6 sqq.

CHAPITRE XVII

LA CRÉATION SELON LE SEXE

QUE RÉPONDRE A CEUX QUI SONT EN DIFFICULTÉ DE SAVOIR COMMENT, SI LA PROCRÉATION EST UNE SUITE DE LA FAUTE, LES AMES SERAIENT VENUES A L'EXISTENCE DANS LE CAS OÙ LES PREMIERS HOMMES SE SERAIENT MAINTENUS HORS DU PÉCHÉ

188a

Objection : sans division sexuelle, l'humanité ne pouvait se développer.

Avant d'explorer l'objet de ce chapitre, peut-être vaut-il mieux chercher la solution d'une difficulté de nos adversaires. Ils disent qu'avant la faute, le récit ne parle ni d'enfantement, ni des douleurs qui l'accompagnent, ni d'instinct de procréation.: Quand Dieu chasse Adam et Ève du paradis après leur, faute et que la femme est condamnée aux douleurs de l'enfantement, alors seulement Adam vient con-
138 b naître sa compagne en mariage et la première pro* création a lieu. Si donc dans le Paradis il n'y avait ni mariage ni douleurs ni enfantement, il est, à leur avis, nécessaire d'en conclure que la multiplication de la vie humaine ne se serait pas faite, si le bienfait de l'immortalité ne nous avait été enlevé pour nous faire mortels et si le mariage, grâce aux naissances,

n'avait préservé la nature, en amenant à la vie de nouveaux êtres à la place des disparus. Si bien que d'une certaine façon la faute qui s'introduit dans la vie humaine eut son utilité : sans elle, la race humaine en serait restée au couple primitif, puisque la crainte de la mort n'aurait pas été là pour pousser la nature à se reproduire.

Résurrection : retour au premier état,

Sur ces points, une fois de plus,]a v£rjté, quelle qu'elle soit, ne saurait apparaître dans son evidence qu'aux initiés, comme Paul, des mystères indicibles du paradis. Pour nous, voici notre avis : un jour où les Sadducéens faisaient objection à la doctrine de la Résurrection et où, pour confirmer leur thèse, ils mettaient en avant le cas de cette femme mariée successivement à sept frères, en demandant à qui après la Résurrection elle appartiendrait, le Seigneur, non seulement pour instruire les Sadducéens, mais aussi pour faire connaître aux âges à venir le mystère de la vie dans la Résurrection, dit : « A la résurrection ni les hommes ni les femmes ne se marieront ; car ils ne·peuvent plus mourir: ils sont semblables aux Anges et fils de Dieu, étant fils de la Résurrection 1 ». La grâce de la Résurrection ne nous est pas présentée autrement que comme le rétablissement dans le premier état de ceux qui sont tombés. En effet la grâce que nous attendons est le retour à la première vie, où sera ramené dans le paradis celui qui en avait été chassé.

1. Luc, XX, 35, 36.

Premier état, angélique.

Si, une fois rétablie clans l'ordr
notre vie va de pair avec celle di
Anges, c'est que la vie avant j
faute était en quelque façon angélique 1. Aussi not'
retour au premier état nous rend-il semblables ai
iso a Anges. Or, comme on sait, bien que le maria
n'existe pas chez eux, leurs armées constituent d
myriades infinies. Ainsi le décrit Daniel dans ses l
sions. Donc, comme eux, si le péché ne nous avi
transformés et fait déchoir de l'état d'égalité où noi
étions avec eux, nous n'aurions pas eu besoin du m
riage pour nous multiplier.

Multiplication

Le mode de multiplication de l
na(ure angélique peut être indicibl
et impensable aux conjectures hu
maines : ce qui est sûr, c'est qu'il y en a un. Ce mod'
de multiplication aurait été aussi celui des hommi
dont la nature est si proche de celle des anges et)
aurait porté l'humanité jusqu'au terme fixé par l
volonté de son Créateur. Et si quelqu'un a du mal!
concevoir ce mode de génération pour l'humanii
dans le cas où elle n'aurait pas eu besoin du concot
189 b du mariage, à notre tour, nous le prierons de no

1. Pour Grégoire, la vie sexuelle est étrangère à la vri nature de l'homme, elle est une conséquence du péché. V XLVI, 381 A-B. On trouve déjà celle idée chez saint At nase, *In Psalm., L* ; P. G. XXVII. 210 D. Elie se rattach Philon, *De mund. opi/.* 46. La virginité est ainsi un ret< de l'homme à sa vraie nature, semblable à celle des ang Mais cela ne veut pas dire que cette vraie nature ne conmo ni corps ni multiplication, mais seulement qu'elle exclut corps animal et le mode animal de reproduction. C'est c proprement qui est conséquence du péché.

dire comment les anges existent et comment leurs myriades constituent une espèce unique et en même temps peuvent être dénombrées. A celui donc qui met en avant l'impossibilité pour l'homme d'être sans le mariage, nous sommes fondes à donner cette réponse : l'homme serait sans le mariage comme les anges eux-mêmes, puisque notre ressemblance avec les anges avant la chute nous est prouvée par le rétablissement des choses dans leur premier état.

Raison de la création selon le sexe.

Maintenant que nous avons élucidé cette question, revenons à notre Premier propos : comment, après la constitution de l'image, Dieu a-t-il façonné dans son ouvrage la division en mâle et femelle ? Pour répondre à cette question, nos précédentes considérations vont nous être utiles.

Celui qui amène toutes choses à l'être et qui, dans son propre vouloir, forme tout l'homme selon l'image divine, répugne ù voir se constituer la plénitude numérique des âmes humaines par les apports successifs de générations ; sa puissance prescicnte conçoit globalement dans son ensemble toute la nature humaine et l'clcvc au pied d'égalité avec les anges. Maïs, comme sa puissance qui voit tout lui montre à l'avance la déviation de notre liberté hors de la route droite et la chute qui s'ensuit, loin de la vie des anges, afin de ne pas mutiler le total des âmes humaines Kttii ont perdu le mode d'accroissement de l'espèce angélique, Dieu, pour ces raisons, établit pour notre nature un moyen plus adapté à notre glissement dans

le péché : au lieu de la noblesse des anges, il nous donr de nous transmettre la vie les uns aux autres, comm« les brutes et les êtres sans intelligence. De là vient? sans doute que le grand David, prenant en pitié l misère humaine, gémit sur nous en ces termes a L'homme qui était en dignité n'a pas compris » »[1], - en dignité, c'est-à-dire dans un état pareil à cell des anges. A cause de cela, continue-t-il, il a été reje dans la compagnie des bêtes sans raison et leur e devenu semblable. Il est réellement devenu bestii
192 a celui qui a reçu ce genre de naissance qui le fait d choir, à cause de son penchant vers la matière.

1. Psal. XLVIII, 21.

CHAPITRE XVIII

LES DISPOSITIONS ANIMALES QUI SONT EN NOUS VIENNENT DE NOTRE PARENTÉ AVEC LA NATURE IRRATIONNELLE

Vie présente de l'humanité. Origine des « πάθη »

Tel est, selon moi, le principe de chacune des « dispositions passionnelles », qui, jaillissant comme d'une source, ont débordé sur la vie humaine h La preuve en est en ce que ces mouvements qui se manifestent chez nous nous sont communs avec les animaux. En effet on ne peut
a» b strictement attribuer à la nature humaine, qui porte les traits de la forme même de Dieu, l'origine de ces dispositions. Mais comme les animaux sont venus dans le monde avant l'homme et que, pour la raison dite plus haut, iis lui ont communique quelque chose de leur nature, à savoir ce qui concerne la naissance, l'homme a aussi en commun avec eux leurs autres particularités.

1. Les πάθη, dont l'importance est capitale pour la théologie ascétique de Grégoire, sont liées étroitement à la nature animale. Elles sont de deux sortes. Il y a d'une part les tendances animales, qui sont une déchéance, mais non peccamincusos par elles-mêmes et il y a les πάΊη κατὰ κακίαν qui sont proprement les péchés capitaux. C'est aux premiers que Grégoire ici fait allusion, c'est ce qu'il appelle « les tuniques de peau », dont Adam fut revêtu après le péché (XLVI, 148 D).

La colère ne peut être un point de ressemblance entre Dieu et l'homme ; le plaisir ne saurait non plus définir la nature supérieure et la lâcheté, l'audace, le désir des grands biens, la haine de toute condition inférieure et tous les sentiments semblables ne sont guère des notes qui conviennent à la Divinité. Ces caractères, c'est de la nature irrationnelle que la na-turc humaine les tire. Toutes les protections qui
192 c servent à la conservation de la vie animale, transportées dans la vie humaine, donnent ces mouvements des « passions ». Ainsi le courage préserve les carnivores ; la recherche de la volupté est la sauvegarde des plus féconds. Ceux qui n'ont pas de forces, la lâcheté les protège et la crainte ceux qui sont d'une prise facile aux forts : la gloutonnerie garde ceux qui sont d'un grand embonpoint. Et quand ils ne peuvent contenter leurs plaisirs, les animaux connaissent aussi le chagrin. Dans la constitution de l'homme, toutes ces dispositions et autres semblables se sont introduites à la suite de notre naissance animale. Qu'on me permette une comparaison entre l'image, de l'homme et l'une de ces curieuses créations des sculpteurs. De même que dans certains modelages, l'on voit sculptée une double forme, que les artistes ont imaginée pour la stupeur des passants, représentant dans une
192 d seule tête deux visages d'aspect différent, de même, semble-t-il, l'homme porte la ressemblance dé deux objets opposés. Par son esprit déiforme, il porte les traits de la beauté de Dieu ; par les poussées en lui de ces « mouvements », la similitude de la brute.

Vie humaine dans ces –xôt . leur prolifération,

Souvent aussi son raisonnement s'abrutit par son penchant et son comportement animal et la plus mauvaise partie de notre être recouvre la meilleure. Lorsqu'en effet quelqu'un ramène toute son activité spirituelle à ces « mouvements » et force son raisonnement à se faire leur serviteur, il se produit un renversement de l'empreinte de Dieu en nous vers l'image de la brute ; toute notre nature est reconstruite à ce modèle, comme si notre raisonnement ne cultivait plus que les principes des passions et les faisait proliférer en abondance. Mettant son activité particulière à leur service, il donne naissance à un véritable amas d'absurdités.
103 Ainsi le désir de la volupté dont le principe en nous est notre ressemblance avec les animaux prend dans les péchés des hommes une telle extension et donne naissance à de telles variétés de fautes de plaisir qu'on n'en trouve pas de pareilles chez les animaux. L'excitation à la colère est de même famille que l'instinct des bêtes, mais chez nous elle se développe par l'aide que lui apportent nos raisonnements. De là viennent le ressentiment, l'envie, le mensonge, les embûches, l'hypocrisie. Tous ces sentiments sont le
193b produit de la mauvaise culture de l'esprit. Si en effet ces mouvements sont privés de l'aide de nos raisonnements, la colère n'a ni durée ni vigueur : comme une bulle d'eau, à peine née, elle crève. Ainsi ce qui est gloutonnerie chez les porcs devient chez nous cupidité et la hauteur du cheval devient de l'orgueil. Tous les instincts qui venaient chacun de la nature

irrationnelle de la bête, chez nous sont transformi en vices par le mauvais usage de l'esprit.

Domination de ces mouvements.

A l'inverse, si le raisonnement impose sa domination à ces mouvements, il donne à chacun d'eu: la forme de la vertu L La colère devient de la force, l timidité de la prudence, la crainte de la facilité à s soumettre ; la haine devient le détournement du vice la force de l'amour donne le désir de la vraie beauté isse Un tempérament hautain se met au-dessus de se passions et garde son âme de la servitude du mal. L grand Apôtre loue cette sorte de redressement di l'âme, quand il nous invite sans cesse à avoir de pensées élevées 2 Ainsi l'on comprend sans mal que tous ces mouvements, dirigés en haut par l'activité supérieure de l'esprit, deviennent conformes à la beauté de l'image divine.

Image obscurcie.

Mais comme l'inclination produite en nous par le péché nou alourdit et nous porte vers le bas, la plupart du temps c'est le contraire qui a lieu. La partie supérieure di l'âme est bien plus tirée vers le bas par la lourdeu de la nature irrationnelle qu'elle n'aspire vers les hauteurs notre lourdeur matérielle. Aussi fréquemment

1. Les πάθη animales sont susceptibles ainsi d'un bon et d'un mauvais usage. C'est le mauvais usage qui en fait des vices — et le bon usage en fait des vertus. Cette conception des passions, comme étrangères de soi à l'homme véritabl mais susceptibles cependant d'être utilisées pour le biei se trouve déjà chez Platon, *Phaedr.*, 254 Λ-D.

2. Coloss. Ill, 1.

notre misère fait méconnaître le don divin et, comme un masque hideux, les mouvements de la chair re-
ÎB3d couvrent les beautés de l'image. C'est l'excuse de ceux qui, s'attachant à ces constatations, font difficulté d'admettre qu'il y ait en nous la forme divine.

Les âmes d'élite.

Mais grâce à ceux dont la vie s'est redressée, on peut encore voir parmi les hommes l'image divine Si en effet une vie toute aux passions et à la chair nous dissuade d'admettre en l'homme la parure de la beauté de Dieu, la vie de celui qui par la vertu s'est élevé loin des souillures consolidera en nous une meilleure idée de l'homme. Il est plus simple de prendre un exemple : la souillure du péché a effacé la beauté de leur nature en certains hommes, dont les fautes sont connues, comme Jéchonias ou quelque autre célèbre par ses
i96a vices. Mais si vous regardez Moïse ou ceux qui lui ont ressemble, ils ont gardé dans sa pureté la forme de l'image. Et la vue de ceux en qui l'image n'a pas été obscurcie confirme notre foi en la création de l'homme comme image de Dieu.

Malgré tout, quelqu'un rougit peut-être de la nécessité où nous sommes de manger comme les animaux pour entretenir notre vie et il en conclut qu'il est indigne de croire l'homme à l'image de Dieu. Eh bien ! qu'il espère que cette charge sera un jour enlevée à la nature dans la vie que nous attendons : « Le royaume de Dieu, comme dit Γ Apôtre, n'est pas man-

ger et boire » [1] et le Seigneur a affirmé que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole sortant de la bouche de Dieu [2]. La résurrection fera paraître en nous une vie semblable à celle des anges. Or pour les anges, il n'est pas question de manger.
10Gb Nous avons donc tout ce qu'il faut pour croire qu'un jour l'homme sera débarrassé de cette charge, lui qui vivra comme les anges.

1. Rom. XIV. 17.
2. Matt. IV, 4.

CHAPITRE XIX

CONTRE CEUX QUI FONT DE LA NOURRITURE ET DE LA BOISSON LES BIENS DONT NOUS ESPÉRONS LA JOUISSANCE, SOUS PRÉTEXTE QUE L'ÉCRITURE FAIT CONSISTER EN EUX LA VIE ORIGINELLE DANS LE PARADIS

ig6c Ce ne sera pas, dit-on peut-être, au même genre de vie qu'à l'origine que l'homme reviendra alors, si précisément dans le premier état nous étions dans la nécessité de manger, tandis qu'après la résurrection nous serons délivrés de cette charge. Pour ma part, quand je lis ΓÉcriture je ne puis admettre qu'il s'agisse de nourriture corporelle pas plus que de jouissance charnelle, mais d'un plaisir tout autre, présentant bien une analogie avec le plaisir du corps, mais dont la jouissance s'adresse à l'âme seule. « Mangez des pains qui m'appartiennent », ordonne la Sagesse à ceux qui ont faim ; et le Seigneur béatifie ceux qui ont faim de celte nourriture, à savoir : « Si quelqu'un a soif, dit-il, qu'il vienne à moi et qu'il boive. »[2] Et le grand Isaïe : a Buvez à la joie », ordonne-t-il à ceux
190a qui sont capables de comprendre la sublimité de sa

1. Grégoire écarte l'interprétation matérialiste du récit de la Genèse, mais il prétend bien s'en tenir au sens exact des mots et se garder du sens purement allégorique ou tropologique (XL1V, 121 D).
2. Jn. VU, 37.

doctrine. On trouve aussi contre les coupables cette menace prophétique, qu'ils seront punis par la faim [1]. La faim n'est pas ici une disette de pain et d'eau, mais le manque de Parole ; car l'Écriture ne veut parler ni du pain ni de l'eau, mais de la faim d'entendre les paroles du Seigneur.

Quand donc on parle de la plantation de Dieu dans l'Eden (Eden signifie «jouissance»), il faut penser à un fruit en rapport avec elle et ne pas hésiter à en faire la nourriture de l'homme, sans songer pour cette vie du paradis à notre nourriture passagère et fuyante: « Vous mangerez, dit Dieu, de tout arbre qui est dans, le Paradis. »[2] Qui donnera à celui qui a la véritable faim cet arbre-là, celui qui est dans le paradis, cet arbre qui renferme tout bien, qui est désigné par ce mot « tout », et dont l'Écriture accorde à l'homme la
197 a participation ? En ce mot qui désigne un ensemble et s'élève au-dessus de tout, est contenu naturellement l'idée de tout bien et par un seul arbre est signifié le tout. Qui m'écartera au contraire de goûter à cet arbre mélangé et participant de deux genres ? Ceux qui y regardent de près voient clairement quel est ce « tout », dont le fruit est la vie et aussi quel est cet arbre au fruit mélangé, dont le ternie est la mort ? Celui, en effet, qui remet sans réserve à l'homme la jouissance du tout, le détourne absolument par ses paroles et ses conseils de toucher à ces biens « mélangés »[3]. Pour interpréter cette parole, les meilleurs

1. Amos. VIII, 11.
2. Gen. II, 16.
3. L'arbre de vie signifie pour Grégoire que l'homme au

maîtres me semblent être le grand David et le sage Salomon. Tous les deux pensent que le bienfait unique de la jouissance qui nous est accordée, c'est le vrai Bien lui-même, qui est précisément « tout bien ».
107 b David dit : «Jouissez du Seigneur»[1] et Salomon nomme «arbre de vie cette Sagesse même » qui est le Seigneur [3].

Donc l'expression « tout, arbre » désigne la même chose que l'arbre de vie, celui dont l'Écriture fait don pour sa nourriture à celui qui a été façonné selon Dieu. Un autre arbre est entièrement distingué de celui-là : c'est celui dont la manducation met en nous la connaissance du bien et du mal : non que de sa nature, il produise en partie l'un et l'autre de ces opposés, mais il fait fleurir un fruit tout mélangé, composé des qualités contraires. Le maître de la vie nous empêche d'en manger ; le serpent nous le conseille, afin de donner ainsi une entrée à la mort. Et son conseil est persuasif, car il entoure le fruit de belles couleurs et de charme, afin qu'il paraisse agréable et qu'il excite en nous le désir d'en goûter.

Paradis vivait de Dieu (XLVI, 371 C) et ignorait à la fois la multiplicité de la vie des sens et le mélange du bien et du mal. La vie mystique comme retour à l'unité de l'esprit est un retour au Paradis.

1. Ps. XXXVI, 4.
2. Prov. III, 18.

CHAPITRE XX

LA VIE DANS LE PARADIS ET L'ARBRE DÉFENDU

L'origine du mal. Définition de mots

Quel est cet arbre, plein de plaisir pour les sens, qui enferme la connaissance mélangée du bien et du mal ? .Je pense ne pas m'éloigner de la vérité, en partant, sur cette question, d'un point évident. A mon avis, à cet endroit de l'Écr ture, « connaissance » n'équivaut pas à « science » e d'après l'usage scripturaire, je trouve une différent entre « connaissance » et « discernement ». L'apôtl dit bien,en effet,qu'un homme aux dispositions d'e prit parfaites et aux sens purifiés peut « discerner le bien du mal [1]. Aussi il donne ce conseil de « jugi de tout », car, dit-il, le discernement appartient à
197 <1 l'homme spirituel [2]. Le mot « connaissance », lui, ne paraît pas désigner partout la science et le pur savoil mais plutôt une disposition intérieure vis-à-vis de c qui nous est agréable. Ainsi « le Seigneur a conm ceux qui lui appartiennent »[3]. Et il dit à Moïse : «J t'ai connu de préférence aux autres. »[4] Aux damné

1. Hebr. V, 14.
2. I Cor. II, 15.
3. II Tim. II, 19.
4. Exod. XXXIII, 17.

celui qui sait tout dit ccs mots : « Jamais je ne vous ai connus » L

Nature du mal : un mélange.

200 a Donc l'arbre qui produit cette connaissance mélangée est parmi les choses interdites. Un mélange d'éléments opposés compose ce fruit, dont le serpent est le défenseur. Peut-être la raison en est-elle que le mal ne se présente jamais dans sa nudité, tel qu'il est réellement. Le vice serait sans efficacité, s'il ne se colorait de quelque beauté excitant le désir chez celui qui se laisse tromper. En tout cas, à nous, le mal se présente toujours sous forme de mélange : dans ses profondeurs, il tient la mort comme un piège caché ; mais par une apparence trompeuse, il fait paraître une image du bien : la belle couleur de l'argent semble un bien pour les avares, ce qui n'empêche pas l'avarice d'être la racine de tous les maux. Glisserait-on vers le bourbier infect de la licence, si le plaisir
200b n'était un bien désirable pour celui qui par cet appât se laisse entraîner vers les passions[2] ? Ainsi des autres fautes : leur action corruptrice est cachée. Dès l'abord elles semblent désirables et sont recherchées comme un bien à la suite d'une tromperie par ceux qui n'y regardent pas de près.

Puis donc que la plupart mettent le bien dans ce qui charme les sens et qu'un même mot désigne le

1. Matt. VII. 23. Exégèse remarquable du sens du mot « connaissance » en hébreu.
2. Le péché représenté comme une erreur, l'image du bourbier pour figurer le vice sont platoniciens *(Phaedr.,* 246 A).

bien réel et le bien apparent, le désir qui se porte vers le mal comme si c'était un bien, est appelé par l'Écriture la « connaissance du bien et du mal », ce mot de connaissance voulant exprimer cette disposition intérieure et ce mélange.

Ni mal absolu, ni bien absolu.

200 c Ni un mal absolu, puisque la bont£ fjeurjt tout autour, ni un bien sans mélange, puisque le mal s'y cache, mais un mélange des deux, tel est le fruit, de l'arbre défendu, selon l'Écriture qui n'a d'autre but que de répéter cette vérité que le bien réel est par nature sans composition, que sa forme est simple et qu'il est étranger à toute duplicité et à toute union avec son contraire, tandis que le mal est bigarré et se présente de telle sorte qu'on le tient pour une chose et qu'à l'expérience il se révèle tout autre : sa connaissance, c'est-à-dire la prise de contact avec lui dans l'expérience, est le commencement et le fondement de la mort et de la corruption.

La tentation

C'est pourquoi le Serpent met en avant le fruit mauvais du péchéd mais sans mettre au grand jour le mal tel qu'il est par nature : l'homme ne serait pas trompé par le mau s'il éclatait à scs yeux ; mais le démon, faisant briller la grâce extérieure des apparences cl, comme un chaw latan, charmant notre goût par quelque plaisir des sens, apparaît à la femme digne de confiance, ainsi
200d que dit l'Écriture : « Et la femme vit que le fruit était bon à manger et agréable à voir et agréable à

contempler. Ayant pris du fruit, elle en mangea « Cette nourriture est pour les hommes la mère de la mort. Et cela est précisément le mélange des fruits que porte l'arbre, l'Écriture voulant indiquer clairement le sens selon lequel elle déclare ce bois capable de faire connaître le bien et le mal : il a la malice de ces poisons qui sont préparés avec du miel : selon qu'ils flattent le sens, ils paraissent bons ; selon qu'ils font périr celui qui les prend, ils sont le dernier des maux.

Ses suites.

soi a

Lors donc que ce poison funeste eut produit ses effets sur la vie humaine, alors l'homme, dont la création et le nom sont pleins de grandeur, cette image de la nature divine, devint semblable, comme dit le Prophète [1], aux créatures frivoles. Et ainsi l'image ne réside plus que dans les parties les plus sublimes de notre être ; les tristesses et les misères de la vie présente n'ont rien à voir avec notre ressemblance divine.

1. Gen. III, 6.
2. Ps. CXLIII, 4.

CHAPITRE XXI

L'ESPÉRANCE DE LA RÉSURRECTION SE FON PLUS ENCORE SUR LA NÉCESSITÉ DE LORD: DES CHOSES QUE SUR LES PAROLES DE L'ÉCRITURE

Le terme du mal. Le vice n'est pas si fort qu
201 b puisse avoir le dessus sur la pui sance du bien et l'inconstance de notre nature ne sau rait avoir plus de force ou de stabilité que la sagesi de Dieu. Car l'être toujours mobile et changeant ne peut l'emporter en fixité sur celui qui, établi dans le bien, est toujours identique à lui-même. Tandis que^ le vouloir divin, partout et toujours, reste immuable, notre nature mobile ne s'arrête pas, même dans le mal.

Si c'est vers le bien que le mouvement perpétuel entraîne un être, jamais, à cause de l'infini de son objet, ce mouvement ne cessera de l'emporter plu avant, car jamais il n'atteindra la limite de ceh qu'il cherche et dont la saisie lui permettrait u arrêt x. Mais s'il tend au terme opposé, lorsqu'il accompli la course du vice et qu'il est parvenu

1. Sur ce caractère indéfini du progrès de l'âme vers Die conséquence de l'infinité divine, et qui explique le caractè dynamique de la vie spirituelle, voir *Vie de Moïse,* 301 J

201 c son sommet, alors l'élan qui l'emporte ne trouvant nulle part où s'arrêter, à la fin de tout ce parcours dans le vice, nécessairement tourne vers le bien. Car le vice ne peut aller jusqu'à l'illimité, mais contenu nécessairement dans des bornes, selon toute logique, à la limite, il passe au bien.

Le retour nécessaire au bien.

Ainsi, comme j'ai dit, notre nature, dans son mouvement perpétuel, repart sur le chemin du bien, car le souvenir des erreurs passées lui a appris à ne plus se laisser prendre aux mêmes fautes. Et notre course reprendra dans le bien, parce que la nature du mal doit être enclose dans des limites.

Selon les astronomes, en ce monde tout rempli de
2oi d lumière, l'ombre est formée par l'interposition du corps de la terre. Mais l'ombre, d'après la forme sphérique de celle-ci, est enfermée sur la partie arrière par les rayons du soleil et prend la forme d'un cône. Le soleil, lui, plusieurs fois plus grand que la terre, l'encercle de toutes parts de ses rayons et, à la limite du cône, réunit entre eux les points d'attache de la lumière. Supposons maintenant que l'on puisse franchir la limite de la zone obscure ; l'on se trouvera dans une lumière jamais interrompue par les ténèbres L De la même façon, lorsqu'ayant franchi la limite du vice,
îManous serons parvenus au sommet de l'ombre formée

1. Pour les anciens, le cône d'ombre opposé au soleil était le séjour d'attente des âmes avant qu'elles s'élèvent vers l'éther. (Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains,* Paris, Geulhncr, 1942, p. 62.) Grégoire retient seulement l'image. j

par le péché, de nouveau nous établirons notre vie dans la lumière, car la nature du bien comparée à l'étendue du vice déborde infiniment toutes limites. De nouveau, nous connaîtrons le paradis, de nouveau nous connaîtrons cet arbre, qui est l'arbre de vie. De nouveau, la beauté de l'image et notre première dignité x. Ici je n'entends parler d'aucun de ces bien, dont Dieu a fait aux hommes un besoin pour leur vie- mais de l'espérance d'un autre royaume, dont la d· cription demeure impossible.

1. Le caractère nécessairement fini du mal qui entra, sa nécessaire cessation fonde chez Grégoire l'espérance du salut universel. Sur cette question de l'apocatastase, voir J. Daniélou, *Recherches de Science Religieuse,* juillet 1940, pp. 328 et suiv.

CHAPITRE XXII

CONTRE CEUX QUI DEMANDENT POURQUOI, SI LA RÉSURRECTION EST UN TRÈS GRAND BIEN, ELLE N'A PAS LIEU DÈS MAINTENANT, MAIS N'EST ESPÉRÉE QU'APRÈS LA RÉVOLUTION DU TEMPS

Longueur de l'attente.

Attachons-nous à suivre notre étude. Quelqu'un à qui la douceur de notre espérance a peut-être donné des ailes trouvera dur et pénible de ne pas obtenir plus tôt ces biens dépassant tout sentiment et toute connaissance humaine et ce laps de temps qui nous sépare de l'objet de nos désirs lui sera intolérable. N'allons pas, comme des enfants, resserrer nos cœurs et nous fâcher de ce court délai apporté à la réalisation de notre joie [1]. Puisque l'intelligence et la sagesse règlent tout, il faut bien penser qu'aucun événement particulier ne leur échappe.

204 c Vous me demanderez la raison pour laquelle cette existence douloureuse ne se change pas tout de suite en celle que nous désirons, mais pourquoi elle se prolonge dans la lourdeur charnelle jusqu'à des temps

1. La question du « délai », du « retard » de la rédemption — qui est lié à l'aspect historique du christianisme — est une de celles que posaient les adversaires du christianisme. Grégoire y répond longuement dans la *Grande Catéchèse.* Voir Labriollc, *Histoire de VÉglise,* IV, p. 203.

fixés et attend le terme de l'accomplissement univei sel, pour délivrer l'humanité du mors qu'elle porte et la faire enfin passer dans la liberté absolue de la vie bienheureuse et impassible. La vérité seule pourra dire si la raison que nous invoquons lui est conformi En tout cas, voici ce qui nous est venu à l'esprit.

Rappel de la double création : L'image. Adam.

Je reprends ce que j'ai dit au début : « Faisons l'homme, dit? —. . . . D,cu· à notre 1,na§c et rcssem· blance. Et Dieu fit l'homme ; i l'image de Dieu, Il le fit. « Celte image de Dieu, qu réside en la nature humaine prise dans son ensemble
2M a a atteint sa perfection. Adam, à ce moment, n'existai: pas encore. En effet, étymologiquement, d'après ceu: qui savent l'hébreu, Adam signifie « ce qui est form* de terre ». Aussi l'Apôtre, qui connaît bien sa langue maternelle, appelle l'homme fait de la terre « le terreux »*, traduisant en grec le nom d'Adam. Donc l'homme a été fait selon l'image, c'est-à-dire la nature du tout, la créature semblable à Dieu. La toute-puissance de sa sagesse n'a pas produit june partie seulement de ce tout, mais en bloc tout le « plérôme » de notre nature. Il savait bien,lui qui a en ses mains les limites de toutes choses, selon le mot de l'Écriture : « En sa main,sont les limites de la terre»3,il savait, lui qui connaît chaque être avant même son apparition, et il tenait dans sa pensée le nombre exact de
205 a tous les individus composant l'humanité.

1. I Cor. XV, 47.
2. Ps. XCIV, 4.

Mode de procréation de l'humanité.

Comme Dieu vit dans l'ouvrage que nous étions notre inclination vers le mal et comme il vit que, par notre déchéance spontanée de la dignité que nous partagions avec les anges, nous chercherions à nous unir avec ce qui était au-dessous de nous, pour ce motif il mêla à sa propre image quelque chose de l'irrationnel. Car ce n'est pas à la nature divine et bienheureuse que peut appartenir la division en mâle et femelle. Dieu applique à l'homme un caractère du régne animal, refusant à notre race le mode de propagation en rapport avec la grandeur de notre création. Ce n'est pas en effet lorsqu'il créa l'homme à son image qu'il y adjoignit le pouvoir de se développer et de se multiplier, mais lorsqu'il divisa l'homme en mâle et en femelle. Alors il dit : « Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre. » 1 Ce genre d'accroissement n'est pas un carac-
205b tcrc de la nature divine, mais de l'animal, comme le fait entendre le récit qui prête d'abord ces paroles à Dieu quand il s'agit des animaux. Car si, avant la division en mâle et femelle, il avait prononcé ces mots pour donner à l'homme le pouvoir de se multiplier, nous n'aurions pas besoin de ce mode de reproduction qui est celui des animaux.

Création du temps.

Alors que la plénitude de l'humanité avait été préméditée par Γ« activité prcscicnte n de Dieu et que cette plénitude devait sc réaliser par ce genre de

1. Gen. I, 28.

naissance animale, Dieu dont le gouvernement or-
205 c donne et délimite exactement toutes choses, puisque ce mode de génération était rendu nécessaire pour nous par ce glissement vers en bas qu’il avait prévu, lui qui voit le futur comme le présent, Dieu établit à l’avance le temps nécessaire à la constitution de l’humanité, en sorte que la venue des âmes dans leur nombre fixe règle la durée et que le courant du temps s’arrêtera, lorsqu’il ne sera plus utile à la venue de la race humaine [1].

La fin des temps.

Avec l’achèvement de la génération humaine, le temps cessera définitivement et alors toutes choses retourneront à leurs cléments primitifs. Dans ce bouleversement universel, l’humanité aussi sera transformée et de son état périssable et terrestre, passera dans un état impassible et éternel. C’est à
205 d quoi le divin Apôtre me semble avoir songé, lorsqu’il prédit dans son Épître aux Corinthiens l’arrêt soudain du temps et le renouvellement de tout ce qui est soumis au mouvement : « Je vous annonce, dit-il, un mystère : tous, nous ne nous endormirons pas dans la. mort, mais tous nous serons transformés, dans un instant indivisible, en un clin d’œil, au son de la dernière trompette. »[2] A mon sens, puisque le plérômede

1. Le temps est étroitement lié à]a condition biologiqu de l’humanité présente. Comme elle, il est une déchéanc< mais comme elle aussi, il est un moyen providentiel de salu puisqu’il permet à l’homme de faire l’expérience du péch sans que celle-ci soit irrémédiable et, en ayant éprom l’amertume, de revenir librement vers Dieu (voir 201 C).

2. I Cor. XV, 51 sq.

l'humanité est parvenu à son terme selon la mesure prévue, par le fait que le nombre des âmes n'a plus désormais à s'accroître, l'Apôtre veut dire qu'un instant suffira à la transformation de la création et il exprime par cet instant indivisible et ce clin d'œil
208a cette limite du temps qui n'a ni partie ni extension. Aussi celui qui est parvenu à cet ultime sommet du temps, après lequel il n'y a plus de division temporelle, ne peut obtenir cette revolution transformante de la mort que si la trompette de la Résurrection a d'abord retenti pour réveiller tous les morts et faire passer tous ensemble dans l'immortalité ceux qui resteront en vie ; ceux-ci deviendront semblables aux autres que la résurrection aùra transformés, au point de n'êtrc plus entraînés vers le bas par le poids de leur chair et de ne plus être retenus à terre par leur masse, mais de vivre dans les espaces célestes. « Nous serons ravis, en effet, dit l'Apôtre, dans les nuages, à la rencontre du Seigneur, dans les airs, et ainsi pour toujours, nous serons avec le Seigneur [1]. » Supportons donc le temps qui s'étend nécessairement le long du développement de l'humanité.

L'attente d'Abraham, des Patriarches, de David.

208b Tous les patriarches qui entourent Abraham eurent le désir de voir la béatitude et ils ne cessèrent d'espérer la patrie céleste, comme dit l'Apôtre. Cependant ils demeurent encore dans l'espoir de ce bienfait, tandis

1. I Thess. IV, 16.

que Dieu dispose les choses pour notre bien, selon la parole de ΓApôtre, afin, dit-il,qu'ils ne parviennent pas au terme sans nous. Si donc ceux qui viennent de loin supportent ce délai, si la seule vue de ces biens par la foi et l'espérance n'a pas empêché leur amour, selon ΓApôtre, et s'ils se reposent dans la certitude
208 c de la jouissance future sur la foi de la promesse, que doivent faire beaucoup d'entre nous, dont la vie ne manifeste guère l'espoir de ces biens supérieurs ? L'âme du prophète défaillait de désir et il avoue dans les Psaumes[1] l'amour dont il est possédé, disant qu'il ne se tient plus d'être dans la maison du Seigneur, même si on doit le mettre à la dernière place. Car il préfère sans comparaison y être le dernier, plutôt que d'être le premier sous les tentes de ceux qui passent leur vie dans le péché. Pourtant il supportait ce délai, alors qu'il n'avait de bonheur que dans l'au-delà et.·; aimait mieux quelques instants avec Dieu que mille années sur terre. « Un seul jour dans vos demeures vaut mieux que mille ans»[2], dit-il. Il ne trouvait pas
208 d mauvais le gouvernement nécessaire du monde et il lui paraissait suffisant au bonheur de l'humanité de ne l'avoir vu qu'en espérance. C'est pourquoi, à la fin de son Psaume, il dit : a Seigneur, Dieu des puissances, bienheureux l'homme qui espère en toi. » Nous non plus, nous ne devons pas resserrer nos cœurs, si la réalisation de nos espérances tarde un peu ; nous devons plutôt mettre tous nos soins à ne pas en être exclus.

1. Ps. LXXXIII, 2.
2. Ps. LXXXIII, 11.

Attente de la moisson.

Qu'on prédise à un. ignorant ja mojsson viendra, que les greniers seront pleins et qu'en ce temps d'abondance, les tables seront chargées de mets, vous traiteriez de fou celui qui aurait hâte
20»a d'avoir devant lui la moisson, quand il faut d'abord semer et donner de sa peine, si l'on veut voir les fruits. Alors, que vous le vouliez ou non, la moisson viendra au temps fixé. Mais ils ne-la verront pas du même œil, celui qui par ses soins aura préparé pour lui la récolte et celui qui devant la moisson sera resté sans la préparer. De la même façon, je pense, alors que tous, nous savons par les oracles divins que le temps viendra de la transformation, nous n'avons pas à nous soucier du moment (le Christ a bien dit que ce n'était pas à nous de savoir les circonstances et l'époque) et à échafauder des raisonnements qui ne feront que gâter notre espérance de la Résurrection[1]. Mais appuyés solidement sur la foi de ce que nous attendons, il faut nous assurer à l'avance le bienfait à venir par l'cxcellcncc de notre vie.

1. Le rôle de l'espérance, comme vertu du temps, est important chez Grégoire. Voir XLVI, 92 A-B.

CHAPITRE XXIII

SI L'UNIVERS A EU UN COMMENCEMENT, IL FAUT NÉCESSAIREMENT LUI RECONNAITRE UN TERME

Lien nécessaire entre les théories commencement du monde et celles sur sa fin.

209 b Si quelqu'un, considérant le déroulement régulier de l'univers, par lequel il se fait une idée de l'espacement temporel, avoue ne pas admettre cet arrêt de tout mouvement prédit dans l'Écriture, cet homme-là évidemment ne croit pas davantage qu'à l'origine Dieu ait donné l'existence au ciel et à la terre. Celui qui reconnaît une origine au mouvement n'a pas un doute sur son terme et celui qui ne lui reconnaît pas un terme n'en admet pas non plus le commencement. Nous, de même que nous pensons que l'agencement harmonieux des siècles est l'œuvre de la parole divine, croyant, comme dit l'Apôtre, que le visible vient de l'invisible, nous
209c portons la même foi en la parole de Dieu, qui nous prédit l'arrêt nécessaire des choses.

Soumission à la foi.

La question du « comment », il faut la rejeter de notre curiosité 1 sur ce point encore, nous recevon avec foi que le monde visible a son harmonie défmitiv

dans un monde qui n’est pas encore manifesté et nous laissons de côté la recherche de ce qui est hors de nos prises.

Examen nécessaire.

Sur plus d’un point, pourtant, nous pouvons être dans l’embarras et y trouver occasion de doutes sérieux sur notre foi. Des esprits habitués à la controverse peuvent se permettre par des arguments vraisemblables et logiques de mettre notre foi sens dessus dessous, en ne tenant pas pour vraie la doctrine de l’Écriture sur la création matérielle, qui enseigne avec force l'origine de toutes choses en Dieu.

Arguments de ceux qui tiennent rétemité de la matière.

Ceux qui tiennent la doctrine
contraire, en effet, s’efforcent d’éta-
bur <luc la matière est coéternelle
209 d à Dieu et pour fonder cette façon
penser, ils usent des arguments
suivants[1] : d’un côté, la nature
de Dieu est simple, sans matière, sans qualité, gran-
deur ou composition ; elle ne connaît aucune délimi-
tation extérieure. De l’autre, toute matière se définit
par son extension dans l’espace et est soumise à la
perception sensible, puisqu’elle sc fait connaître à
nous par la couleur, la forme extérieure, le poids, la
quantité, la résistance et toutes les autres qualités
2i2a dont on ne peut absolument pas admettre l’existence

1. La doctrine de l’éternité de la matière est aristotélicienne.

dans la nature divine. Or comment imaginer que h matière vienne d'un être immatériel ? que ce qui a des dimensions vienne de ce qui n'en a pas ? Si l'on croit que la matière tire de Dieu son origine, il faut admettre que d'une façon inexplicable elle est en Dieu, d'où elle viendrait ainsi à l'existence. Mais si la matière est en Dieu, comment celui qui la contient est-il immatériel ? Il faut en dire autant de toutes le! autres caractéristiques de la nature matérielle : si h quantité est en Dieu, comment Dieu est-il sans elle 1 S'il contient en lui l'être composé, comment est-ij simple, sans parties ni composition ? Aussi on doit conclure : ou Dieu est nécessairement niateriel, puisque la matière tire de lui son origine, ou, si on veut éviter cette conséquence, il faut supposer qu'il prend hors de lui la matière dont il a besoin pour la formation de l'univers. En conséquence, si la matière
212 b était hors de Dieu, il faudrait absolument admettre un principe différent de lui, qui lui soit coéternel et n'ait pas d'origine. On en vient à poser la coexistence de deux principes sans commencement ni origine, celui dont l'art réalise le monde»et celui sur lequel il s'applique. Une telle théorie qui admet comme une nécessité la coexistence éternelle de Dieu et de la matière est une approbation donnée aux idées des Manichéens qui mettent sur le même plan, comme increées l'une et l'autre, la cause matérielle et la nature du bien x. 4

1. Les Manichéens, héritiers du dualisme gnostique, en étaient les grands représentants an ivn siècle. Grégoire y fait plusieurs fois allusion (XLV, 30 I), 406 C).

Notre fol en la Résurrection fondée sur la foi dans le commencement des choses.

Nous, nous croyons que tout vient de Dieu, sur l'affirmation de l'Écriture. Quant à dire comment tout était en Dieu, nous estimons ne pas devoir nous y arrêter, comme à un point dépassant notre raison. Nous croyons que tout est possible à la puissance divine : d'amener à l'existence ce qui n'est pas, comme de donner à ce qui existe les qualités qui lui conviennent.

La conclusion logique est donc : si pour tirer les choses du néant à l'être, la puissance du vouloir divin suffît, de la même façon lorsque nous ferons appel à cette même puissance pour cette restauration universelle des choses, nous n'admettrons rien qui sorte de la vraisemblance. Cependant je crois possible de persuader par quelques raisons ceux qui nous font de subtiles difficultés sur la matière ; ainsi nous ne paraîtrons pas, par manque d'arguments, passer à côte de la discussion.

CHAPITRE XXIV

RÉFUTATION DE CEUX QUI TIENNENT LA COEXISTENCE ÉTERNEL] DE DIEU ET DE LA MATIÈRE

212‹i Nous n'avons pas à classer parmi les opinions ind montrables notre opinion sur la matière, qui fai dépendre l'existence de celle-ci de l'Êtrc purement sp rituel et sans matière. Nous découvrirons en effet que la matière n'est faite tout entière que d'un ensemble de' qualités dont nous ne pouvons la dépouiller une à une sans la rendre absolument incompréhensible a la raison. Par ailleurs chaque espèce de qualité pet être mentalement isolée du sujet où elle se trouva Or la raison est un mode de connaissance spiritue» qui n'a rien de corporel. Ainsi prenez un vivant, du; bois, ou quelque autre objet ayant une organisation) matérielle; souvent nous considérons par abstraction' à part du sujet où elles sont, des qualités dont l'id‹
\ que nous nous en faisons se distingue nettcmei d'une autre considérée en même temps. Ainsi l'id‹
213 a que nous avons de la couleur diffèreM^celle de poid de quantité et de toucher. La maK" d'un corj: sa double épaisseur, ses autres qualités ne se co fondent, dans notre idée, ni entre elles ni avec le cor

en question. Pour chacune d'elles, nous trouvons une définition propre qui la signifie et qui ne la confond pas avec quelqu'une des autres qualités considérées· en ce corps. Si donc la couleur est un « objet de pensée » et de même la résistance, la quantité et toutes les autres propriétés des corps, et si en même temps, lorsque l'on enlève au corps considéré chacune de ces qualités, on fait disparaître par le fait toute l'idée que nous en avons, il serait logique de supposer que la rencontre de ces qualités dont l'absence se trouve être cause de la disparition du corps, donne naissance aux êtres matériels. Comme il n'y a pas de corps, sans
j b qu'il n'y ait en même temps couleur, forme extérieure, résistance, étendue, pesanteur et toutes les autres particularités, — attributs qui, pris à part, ne sont pas un corps, mais se sont révélés quelque chose d'autre, — ainsi à l'inverse, leur rencontre donne l'existence aux corps. Mais si la compréhension de chacune de ces propriétés est un « acte d'intelligence » et si la Divinité est aussi par nature une « substance intelligible », il n'y a rien d'invraisemblable à ce que ces qualités soient des principes purement spirituels venant d'une nature incorporelle pour la production des corps : la nature spirituelle donne l'existence à des forces spirituelles et la rencontre de celles-ci donne naissance à la matière

Mais ces considérations sont hors de notre sujet. Il nous faut revenir à la foi : d'elle nous recevons

1. Conception idéaliste de la matière. Voir Balthasar, *Présence et Pensée},* p. 20. On trouve des idées analogues chez Plotin, *Enn.,* IV, 7, 7 et chez Origine, *De Prine.,* IV, 4, 7.

213 c que l'univers tire son origine à partir du non-être e grâce à elle, quand l'Écriture nous apprend qu'il sel à nouveau établi dans un nouvel état, nous l'admettoi sans hésiter.

CHAPITRE XXV

COMMENT UN INCROYANT PEUT ÊTRE AMENÉ A CROIRE CE QU'ENSEIGNE L'ÉCRITURE SUR LA RÉSURRECTION

L'Évangile fonde la foi en la Résurrection.

Quelqu'un voyant la corruption des corps et jaugeant la Divinité à la mesure de ses forces soutient peut-être l'impossibilité de notre enseignement sur la Résurrection, sous prétexte qu'il ne peut admettre l'arrêt des êtres soumis au mouvement et le retour à la vie d'êtres qui ne se meuvent isaplus. Cet adversaire trouvera d'abord une excellente preuve de la vérité de la Résurrection, en examinant combien est digne de foi l'annonce qui en est faite : en particulier, il fondera son assentiment sur la réalisation actuelle de prophéties faites dans le passé. En effet, dans le nombre et la diversité des récits de la Sainte Écriture, il est possible de se demander si l'ensemble des prédictions qui s'y trouvent tient du mensonge ou de la vérité et dé se faire par là une idée sur la doctrine de la Résurrection. Si ailleurs les paroles sont mensongères et s'écartent avec évidence de la vérité, la prophétie sur la Résurrection, elle aussi, sera fausse. Si, au contraire, les faits confirment la vérité de tout le reste, il serait logique d'en conclure

216 a à l'exactitude des prophéties sur la Résurrection! Rappelons donc une ou deux de ces prédictions efl confrontons l'événement avec elles, afin de connaîtra par là la vérité de la Parole divine.

Le but cherché par le Christ en ses prédictions,

Tout le monde connaît l'ancienne proSpérité du peuple d'Israël, qui , jB égalait toutes les puissances de la terre. On se rappelle les palais de Jérusalem, ses remparts, scs tours, la grandeur du temple. Devant ces merveilles, les disciples sont rend plis d'étonnement et ils croient devoir attirer sur elles le regard du Seigneur, tellement leur admiration est grande. Ils adressent au Christ ces mots que rapporte l'Évangile : « Quelles grandes œuvres ! quelles constructions ! » 1 Mais lui, leur fait entrevoir le déserlï qui sera en cet endroit et la disparition de ces beautés; tandis qu'ils sont tout à l'admiration du présent ; il leur dit que dans peu il ne subsistera rien de ce qu'ils
216 b voient.

Puis, au moment de sa Passion, aux femmes qui l'accompagnent en gémissant sur son injuste con-, damnation, sans regarder au vrai sens des événement» le Christ donne le conseil de se taire sur ses malheur» qui ne méritent pas de larmes, et de conservet leurs; gémissements et leurs lamentations pour le vrai joun des pleurs, lorsque la ville sera cernée par le siègd et que les malheurs sc presseront tellement sur ella que l'on enviera celle qui n'a pas enfanté 2. Il prédit]

1. Marc. XIII, 1.
2. Luc. XXIII, 28,29.

le crime de ces mères qui mangeront leurs enfants, tandis qu'il proclame heureux le sein qui ces jours-là restera stérile.

Où sont maintenant ces palais ? où est le temple ?
aie c où sont-ses murailles ? où sont les défenses des tours ? où est la puissance des Israélites ? N'ont-ils pas été dispersés presque par toute la terre et la ruine de leurs palais n'a-t-elle pas accompagné leur chute ?

Le Seigneur, à mon avis, n'a pas fait ces prédictions en vue des faits eux-mêmes : quel avantage y avait-il pour les auditeurs à apprendre à l'avance des événements certains ? Ils les connaîtraient par expérience, même s'ils n'en savaient rien auparavant. Le Christ cherchait à les amener logiquement à la foi en des événements plus importants. La preuve d'expérience donnée par les premiers serait la preuve de la vérité des seconds [1].

Pédagogie du Christ : gradation dans les miracles.

216 d Si un agriculteur explique la puissance cachée dans une semence et si l'homme à qui il parle, ignorant l'agriculture, ne le croit pas sur parole, il suffit au paysan, pour prouver cc qu'il dit, de montrer dans une seule semence ce qu'il y a dans toutes celles d'un « médimne » et par elle de se porter garant de tout le reste. Quand on a vu un seul grain de blé ou d'orge ou toute autre graine contenue dans un « médimne » devenir un épi après son ensemencement en terre, on ne peut pas

1. Premier argument de fait en faveur de la résurrection: « l'accomplissement des autres prophéties ».

plus douter de l'ensemble que d'un seul. Aussi, à mon avis, le mystère de la Résurrection est suffisammer prouvé, siles autres prédictions sont reconnues juste

217 a Bien plus, nous avons l'expérience de la RésurTe» tion et nous en sommes instruits, non pas tant pé des discours, que par les faits eux-mêmes. Étant donn que la Résurrection constitue une merveille in croyable, le Christ commence par des miracles moin extraordinaires et habitue doucement notre foi à de plus grands. Une mère qui adapte la nourriture à son enfant, allaite de son sein au début la bouche encore tendre et humide ; puis, quand poussent les dents et que l'enfant grandit, elle ne commence pas à lui offrir un pain dur et impossible à digérer, qui par sa rudesse blesserait des gencives molles et sans exercice, mais avec ses propres dents elle mâche le pain, pour le mesurer et l'adapter à la force de celui à qui elle le donne ; enfin, quand le permet le développement des forces de l'enfant, elle le conduit doucement de nour-
217 b ritures plus tendres à une nourriture plus solide. Ainsi le Seigneur, vis-à-vis de la faiblesse de l'esprit humain : nous nourrissant et nous allaitant par des miracles comme un enfant encore imparfait, il donne d'abord une idée de la puissance qu'il a pour nous ressusciter par la guérison d'un mal incurable : cette action est grande, mais pas telle que nous ne puissions y croire.

La belle-mère de Simon.

Il commande à la forte fièvre qui brûlait la belle-mère de Simon S et le mal disparaît, si bien que

1. Luc, IV, 38 sq.

celle dont on attendait la mort a la force de servir à manger à ceux qui étaient présents

flls dcC^phlrnanm.

Ensuite il manifeste un peu plus sa puissance, en rendant à la vie le flls de l'Ôfficier royal qui, de l'avis de tous, était en danger et que l'on s'attendait à voir mourir (il était en effet sur le point de mourir, dit l'Évangile, et le père criait : « Descends' avant que ne meure mon enfant »a). Il
217 c montre un peu plus sa puissance par le fait qu'il ne s'est pas même approché de l'endroit où était le malade, mais que de loin il lui a rendu la vie par la force de son commandement.

Le flls du chef de la Synagogue.

De nouveau il s'élève régulièrement à des miracles plus grands. S'étant mis en route pour aller vers l'enfant du chef de la Synagogue [3], il s'attarde volontairement en chemin à rendre publique la guérison cachée de l'hémorroïsse, comme pour laisser le temps à la mort d'emporter le malade. Or l'âme était depuis peu séparée du corps et les pleureuses se pressaient là avec des cris funèbres et des lamentations : lui, d'un mot, comme s'il s'agissait du sommeil, fait lever l'enfant et le rend à la vie. Ainsi il conduit d'une marche régulière la faiblesse humaine vers des œuvres plus grandes.

1. Justes remarques sur l'économie de l'œuvre du Christ, sur son caractère pédagogique, selon l'idée chère à Origènc et à Grégoire de la pédagogie divine.
2. Jn. IV, 46 sq.
3. Marc, V, 22 sqq.

Le fils de la veuve de Naïm

217 d Puis il s'élève encore dans ses miracles et, par une puissance plus grande, il met les hommes sur la route de la foi en la Résurrection. L'Écriture[1] parle de Naïm, ville de Judée. En cette ville, était le fils unique d'une veuve ; il n'était plus un enfant, encore au rang des adolescents : il atteignait l'âge d'homme. L'Écriture l'appelle un « jeune homme ». Le récit dit beaucoup en quelques lignes : c'est un vrai chant dé deuil. La mère du mort, dit-il, était veuve. Vous voyez la profondeur du malheur et combien en peu de mots l'Écriture rend tout le tragique du mal. Que
220 a dit-elle en effet ? que la mère n'avait même plus l'espoir d'avoir d'autres enfants pour se guérir de la perte de celui-là : « Cette femme était veuve. » Elle ne pouvait porter ses yeux sur un autre enfant qui remplacerait le disparu : « Ce fils était unique. » La grandeur de ce malheur, tous ceux qui ne sont pas étrangers à la nature la comprendront sans peine : elle n'avait connu que lui dans ses entrailles, elle n'avait allaité que lui à son sein ; lui seul était la gaieté de sa table ; lui seul illuminait de joie la maison, quand elle le voyait jouer, travailler, faire de la gymnastique, vivre joyeux, s'en aller en public, dans les palestres ou dans les assemblées de jeunes ; lui seul était tout ce qu'il y a de doux et de précieux aux yeux d'une mère. Il était en âge de se marier et était l'unique rejeton de sa famille, le rameau de sa succession et le
220 b bâton de sa vieillesse. La mention de l'âge, en, parti-

1. Luc, VII, 11 sq.

culier, est encore un chant de deuil : l'Écriture, le désignant comme un « jeune homme », exprime la fleur de l'âge qui s'est consumée, le duvet encore tendre, la barbe qui pousse à peine et les joues encore brillantes de beauté. Que devait donc éprouver la mère ? Ses entrailles brûlaient comme un feu. Quelle amertume devait avoir son chant de deuil, tandis qu'elle entourait le cadavre dans ses bras ! Comme elle devait retarder pour le mort les soins funèbres et se remplir du malheur par des gémissements, incessants. Alors l'Évangile n'omet pas non plus ce trait : « La voyant, Jésus fut remué profondément. S'avançant, il toucha le cercueil et les porteurs s'arrêtèrent. Puis il dit au mort : « Jeune homme, je te le
220 c dis, lève-toi. Et il le rendit vivant à sa mère. » Bien qu'il ne fût pas encore déposé dans le tombeau, le jeune homme était mort depuis assez longtemps. L'ordre du Seigneur est le même que précédemment, mais le miracle est plus grand.

T «flT^flT^fi-r

Le Christ s'en va maintenant accomplir un miracle plus sublime, afin que les œuvres visibles nous fassent approcher du miracle incroyable de la Résurrection. Un des
220 a amis et familiers du Seigneur était malade : il s'appelait Lazare. Le Seigneur, qui se trouvait loin de lui, refuse de visiter son ami, afin de donner à la mort en l'absence de la Vie occasion et puissance de faire son œuvre par la maladie. Le Seigneur en Galilée signifie à ses disciples l'état de Lazare ; il leur dit en particulier qu'il va partir pour aller le voir et faire lever

celui qui est couché. Ceux-ci, peu assurés devant la brutalité des Juifs, trouvent pleine de difficultés et de risques la présence de Jésus en Judée au milieu de ceux qui veulent Le tuer. Aussi ils tardent et remettent toujours. Enfin, avec le temps, ils quittent la Galilée : le Seigneur les dominait par sa puissance et les conduisait. II devait les initier à Béthanie aux préfigurations de la Resurrection universelle.

221 « Quatre jours s'étaient écoulés depuis l'événement ; les rites habituels avaient été accomplis pour le mort et le corps était déposé dans le tombeau. Sans doute le cadavre se gonflait déjà ; il commençait à se corrompre et à se dissoudre dans les profondeurs de la terre, selon les lois normales. C'était un objet à fuir, lorsque la nature se vit contrainte de rendre de nouveau à la vie ce qui déjà se dissolvait et était d'une odeur repoussante. Alors l'œuvre de la résurrection universelle est amenée à l'évidence par une merveille que tous peuvent constater. Il ne s'agit pas ici d'un homme qui se relève d'une maladie grave ou qui, près du dernier soupir, est ramené à la vie ; il ne s'agit pas de faire revivre un enfant qui vient de mourir ou de délivrer du cercueil un jeune homme que l'on portait en terre. Il s'agit d'un homme âgé qui est mort et dont
221 b le cadavre, déjà flétri et gonflé, tombe en dissolution au point que ses proches ne supportent pas de faire approcher le Seigneur du tombeau, à cause de la mauvaise odeur du corps qui y est déposé. Or cet homme, par une seule parole, est rendu à la vie et ainsi est fondée l'assurance de la Résurrection : ce que nous 'attendons pour le tout, nous l'avons concrètement

réalisé sur une partie. De même, en effet, que dans la rénovation de l'univers, comme dit l'Apôtre, le Christ lui-même descendra en un clin d'œil, à la voix de ΓArchange, et par la trompette fera lever les morts pour l'immortalité x, de la même façon maintenant celui qui, au commandement donné, secoue dans le tombeau la mort comme on secoue un songe et qui laisse tomber la corruption des cadavres qui l'atteignait déjà, bondit du tombeau dans son intégrité et en pleine santé, sans que les bandelettes qui entourent ses pieds et ses mains l'empêchent de sortir.

Sa propre résurrection.

221 c Est-ce là peu de chose pour fonder notre foi en la Résurrection des morts ? Cherchez-vous encore d'autres témoignages pour confirmer votre jugement sur ce point ? Eh bien ! Ce n'est pas sans raison, je crois, que le Seigneur, voulant traduire la pensée des hommes à son sujet, dit ces mots aux Capharnaïtcs : « Sans doute, m'appliquerez-vous ce proverbe : « Médecin, guéris-toi toi-même. »2 Celui qui sur les corps des autres a habitué les hommes à la merveille de la Résurrection devait affermir sur lui-même la foi en sa parole. Vous voyez qu'un appel de lui produit son effet chez les autres : des hommes sur le point de mourir, l'enfant qui vient à peine d'expirer, le jeune homme porté au tombeau, le mort déjà corrompu, tous, à un seul commandement, sont rappelés également à la vie. Vous demandez où sont ceux qui sont

1. I Thess. IV, 16.
2. Luc, IV, 23. '

221 d morts dans des blessures et dans le sang, afin que la défaillance en ce point de sa puissance vivifiante n'amène pas le doute sur ses bienfaits : voyez celui dont les mains ont été transpercées par les clous, voyez celui dont le côté a été traversé par la lance.- Portez vos doigts à l'endroit des clous. Avancez votre main dans la blessure faite par la lance. Vous pourrez constater de combien la pointe de celle-ci a dû s'enfoncer à l'intérieur, en calculant sa pénétration par la largeur de la blessure. La plaie laisse la place à une main d'homme ! Vous pouvez supposer combien le
224 a fer est allé profond. Si cet homme est ressuscité, on peut bien conclure en redisant le mot de l'Apôtre : « Comment certains disent-ils qu'il n'y a pas de Résurrection des morts ?» 1

Conclusion : la foi dans sa simplicité.

Le témoignage des événements passés confirme donc la vérité de toute prédiction du Seigneur : non seulement la Résurrection nous est enseignée par des paroles, mais, grâce à ceux-là même que la résurrection a rendus à la vie, les faits nous donnent la preuve de la promesse. Maintenant, quel argument reste-t-il à ceux qui ne croient pas ? Nous laisserons là tous ceux qui se fondent sur la « philosophie » ou sur de vaines erreurs pour repousser la foi dans sa simplicité et nous donnerons notre assentiment sans réserve aux brèves paroles du Prophète qui nous enseigne la manière dont se fera ce don :

1. I Cor. XV, 12 sq.

« On leur enlèvera, dit-il, le souille et ils expireront et ils retourneront en leur poussière. Tu enverras ton
22t b Esprit et ils seront crées et tu renouvelleras la face de la terre. »[1] Alors le Seigneur trouvera sa joie en ses œuvres, les pécheurs ayant débarrassé la terre. Comment pourrait-on appeler quelqu'un pécheur, quand le péché n'existe plus ?

1. Ps. CIII, 29, 30.

CHAPITRE XXVI

LA RÉSURRECTION N'EST PAS DU DOMAINE DE L'INVRAISEMBLABLE

224 c Il y a des gens qui, par suite du manque de vigueur de nos raisons humaines, jugent à notre mesure la puissance divine et tiennent pour impossible à Dieu tout ce que nous ne pouvons comprendre. Ils nous montrent l'anéantissement de ceux qui sont morts depuis longtemps, les restes de ceux qui ont été réduits en cendres par des bûchers ; ils y joignent le cas des carnivores, et ce poisson qui, ayant dévoré la chain d'un naufragé, est devenu à son tour la nourriture des hommes et que la digestion a transformé dans le corps même de celui qui l'a mangé [1]. Ils passeni encore en revue beaucoup d'autres raisons méprisables et indignes de la toute-puissance de Dieu, pour renverser notre doctrine, comme si Dieu ne pouvait pas à nouveau par les mêmes chemins rétablir l'homme en sa nature par le moyen de la Résurrection.

22-1 d Coupons court à ces longs circuits d'une vaine raison : nous reconnaissons que le corps se dissout dans les éléments dont il était composé. Non seulemeni

1. Argument classique que l'on retrouve chez les diver adversaires du christianisme (voir Labrlolle, *La réactioi païenne,* p. 27 sqq.).

selon la parole divine, la terre retourne à la terre, mais l'air, l'humide, retournent à ce qui est de la même espèce qu'eux et chacun des éléments de notre être passe aux éléments correspondants, que le corps humain ait été dévoré par des oiseaux carnivores ou par des bêtes sauvages et se trouve changé en eux, qu'il soit venu même, sous la dent des poissons ou que le feu l'ait transforme en vapeur et en poussière. Où que, par hypothèse, notre raisonnement emporte l'homme, il est toujours à l'intérieur du monde. Or le monde est contenu dans la main de Dieu, comme nous l'enseigne l'Écriture inspirée K Si vous n'ignorez pas l'objet que vous tenez en main, croyez-vous
a que la connaissance de Dieu ait moins de force que la vôtre, comme si elle ne pouvait découvrir avec exactitude ce qui est enfermé dans l'empan divin ?

1. Ps. XCIV, 4. Grégoire s'inspire ici du *De resurrectione* de Méthode d Olympe, où celui-ci combat les idées d'Origène sur la résurrection : mêmes objections contre l'identité matérielle du corps terrestre et du corps glorieux {*De res.* I, 14, Bonwetsch £37, 19 ; I, 20 ; 247, 5), même recours à la toute-puissance de Dieu {*De res.* II, 28; 386, 10). Dans le chapitre suivant, il va tenter une explication personnelle de la résurrection, qui associe la doctrine origéniste de l'identité de Γεἶδο et celle de Méthode sur l'identité matérielle.

CHAPITRE XXVII

MÊME APRÈS LE RETOUR DU CORPS HUMAffl AUX ÉLÉMENTS PREMIERS DU TOUT, CHAQUj ÊTRE PEUT TIRER A NOUVEAU DE LA MASSE COMMUNE CE QUI LUI APPARTIENT EN PROPRE

Connaturalité Pd* m‘‘nenle **et de l'âme.**

Peut-être, si vous considérez les cléments de l'univers, il vous paraît difficile que, après le retour de l'air Qui est en nous à scs éléments premiers et de même après le mélangé du chaud, de l'humide et de la terre avec leurs éléments naturels, de nouveau, à partir de cette masse
225 b commune, ce qui appartient à chacun retourne à son propriétaire. N'avez-vous donc pas réfléchi, par des, exemples tirés de la vie humaine, que cela même n'est pas au-dessus des bornes de la puissance divine.® Vous avez certainement vu, dans des lieux habité! par des hommes, un seul troupeau formé de la réunion; d'animaux appartenant à différents propriétaires^ lorsque vient le moment de répartir à nouveau les bêtes entre leurs possesseurs, l'habitude des animaux; de se rendre à l'étable ou certains signes qu'ils ont suo eux permettent à chaque maître de retrouver son. bien. A votre propos, imaginez quelque chose de send blable et vous ne serez pas loin de la vérité. L'âme a'

naturellement en elle une inclination affectueuse pour le corps avec qui elle habite et, à cause de son union avec lui, elle possède une aptitude secrète à reconnaître son familier, comme si naturellement elle conservait
c quelques marques spéciales, lui permettant, dans cette niasse commune, de discerner son bien demeuré sans mélange. Si l'âme tire de nouveau à elle ce qui lui appartient par un lien de parenté, pourquoi interdire à la puissance divine de rassembler les éléments de même famille qui, par une attraction spontanée, se portent d'eux-mêmes vers ce qui est à eux ?

Élément permanent dans le changement de notre corps · l'ïïδo .

L'entretien du Christ sur l'Enfer 1 montre que'dans l'âme, même après sa séparation, demeurent des marques distinctives du composé que nous étions : alors que les corps sont déposés dans le tombeau, les âmes conservent quelque signe corporel, qui permet de reconnaître Lazare et ne permet pas au riche de rester inconnu. Il n'est donc pas invraisemblable de croire que les corps qui ressuscitent laissent la masse commune pour retourner aux êtres particuliers. Celui qui examine avec plus d'attention notre nature n'aura aucun mal à l'admettre.

Notre être, en effet, n'est pas tout entier dans
d l'écoulement et la transformation. S'il n'avait aucune fixité naturelle, il serait absolument incompréhensible. En réalité, il est plus exact de dire qu'une

1. Luc, XVI, 19 sq.

partie de notre être demeure, tandis que l'autre est soumise à l'altération. Notre corps devient autre, quand il grandit ou diminue, et il revêt, comme des vêtements, des âges successifs. Mais à travers ce mouvement demeure inchangée la « forme » (εiδo) propre de notre être : celle-ci ne perd pas les carat tères une fois reçus de la nature, mais demeure visibl avec ses caractéristiques particulières, malgré tout! les modifications corporelles. Sans doute il faut metti à part le changement produit par la maladie, qui affecte Γ « aspect extérieur » (εiδo) ; alors le masque
228* de la maladie déforme cet « aspect » et prend sa place. Mais par la pensée on peut enlever ce masque et imaginer ce qui arriva pour Naaman le Syrien 1 et pour les lépreux dont l'Évangile 2 raconte l'histoire. Alors à nouveau, Γ « aspect » que nous voilait]a maladie, la santé nous le rend avec ses caractèi propres.

L'eioo; du corps reste dans l'âme séparée comme une empreinte.

Dans le composé que nou: sommes, la partie de l'âme sem blable à Dieu reste naturellement attachée, non à ce qui s'écoul
228 b dans l'altération et le changemen mais à ce qui reste permanent et identique à lu même. Or les différences dans les combinaisons (d la matière) donnent à « l'aspect extérieur » (εiδo) d‹ formes différentes ; par ailleurs celte combinais n'est autre que le mélange des cléments premit

1. IV Reg. V, 1 sq.
2. Luc, XVII, 12.

(nous appelons ainsi les éléments qui sont les principes constitutifs du tout et par lesquels aussi est composé le corps humain). En conséquence, comme a l'aspect extérieur » du corps reste dans l'âme qui est comme l'empreinte par rapport au sceau, les matériaux qui ont servi à former la figure sur le cachet ne demeurent pas ignorés de l'âme, mais, dans l'instant de la Résurrection, elle reçoit de nouveau en elle tout ce qui s'harmonise avec l'empreinte laissée en elle par « l'aspect extérieur » (ε?δi;) du corps. Or s'harmonisent entièrement avec elle ces cléments qui dès l'origine ont formé cet « aspect extérieur ». Donc il n'est pas du tout invraisemblable que de la masse commune ce qui lui est propre retourne à chacun.

La résurrection n'est pas plus extraordinaire développement d'une semence,

228 c On dit que le « vif argent », versé du vase qui le contient sur un sol plat et poussiéreux, se répand à en minces pailléttcs. Si vous réunissez à nouveau ce qui est disperse un peu partout, les éléments séparés se rassemblent spontanément et rien ne peut empêcher ce mélange naturel. Il se passe certainement, je pense, quelque chose d'identique en ce qui concerne le composé humain : que la possibilité lui en soit seulement donnée par Dieu et les parties se réunissent spontanément les unes aux autres,selon leurs rapports, sans que le restaurateur de la nature ait à produire aucun travail. Considérez les produits du sol : la nature n'a aucune peine à transformer le grain de blé, de millet ou quelque

228 d autre semence de blé ou de légumes en paille et en épis. Sans mal et spontanément, chaque semence aspire en elle de la terre commune la nourriture appropriée : pour toutes ces productions, le suc nécessaire est donné sous forme globale, mais chaque plante qui se nourrit de ce suc lire à clic pour son développement particulier, ce qui lui revient spécialement. Quoi d'extraordinaire si, dans le cas de la Résurrection, comme dans celui des semences, chaque ressuscité attire à lui les éléments qui lui appartiennent ? 1

La grande
- - - - ' .
de l'homme,

De tout ceci vous pouvez conclure qUC notre enseignement sur la Résurrection n'est pas du domaine des faits qui sortent de notre expérience. Nous n'avons rien dit pourtant du fait qui nous est encore le plus connu,
229 a à savoir les débuts mômes de la formation de notre être. Qui ne sait l'œuvre admirable de la nature, ce que reçoit en lui le sein maternel et ce qu'il produit ? Ne voyez-vous pas que la semence jetée dans le sei maternel pour servir d'origine à notre organisme coi porel est simple d'une certaine façon et présente de parties toutes semblables ? Or qui pourrait exprimer la variété de l'ensemble qui en est formé ? Si vous ne connaissiez les œuvres ordinaires de la nature, pou: riez-vous croire possible ce qui arrive, que le moindi

1. Après les preuves scripturaires, prophéties et miracle Grégoire aborde les preuves rationnelles de la résurrectic ou du moins de sa possibilité. L'argument de la semence e,, un lieu classique de la catéchèse chrétienne. Voir Cyrille de Jérusalem, *P. G.,* XXXIII, 492 A-B.

petit élément soit l'origine d'une œuvre pareille ? Et quand je parle d'une grande œuvre, je ne regarde pas seulement la formation du corps, mais ce qui, plus que tout, est digne d'admiration, à savoir, notre âme et tous scs attributs.

CHAPITRE XXVIII

CONTRE CEUX QUI TIENNENT LA PRÉEXISTENCi DES AMES PAR RAPPORT AUX CORPS OU A L'IN VERSE, LA FORMATION DU CORPS AVANT LE! AMES. RÉFUTATION DE CES FICTIONS QUI CON CERNENT LE PASSAGE DES AMES D'UN CORPJ DANS UN AUTRE

229 b Peut-être n'est-il pas hors de notre sujet d'cxaminei soigneusement les problèmes discutés dans les Église; à propos de l'âme et du corps.

Certains de' nos devanciers, au·
PîXxIsfpncp * teurs du traité « des Principes »,
ont enseigné que les âmes pré-existent et forment pour ainsi dire un peuple dans une cité à part. Là sont placés les modèles du vice et de la vertu. Tant que l'âme demeure dans le bien, elle reste sans l'expérience de liaison corporelle, mais si elle déchoit de la participation qu'elle a avec le bien, elle glisse vers la vie d*ici-bas et ainsi se trouve dans un corps 1.

1. Critique de la doctrine d'Origène, désigné directement comme auteur du *De Principiis.* Le point est d'autant plus notable que Grégoire est d'ailleurs nourri d'Origène. Voir la même critique de la préexistence dans le *De An. et Res.,* XLVI, 113 B-C.

b) L'âme : « souffle vital », postérieur au corps.

Une autre catégorie d'auteurs, s'attachant à l'ordre suivi par ^,jose dans jc récjt ja formation de l'homme \ affirment que temporellement l'âme a été créée après le corps. Dieu, en effet, a d'abord pris de la poussière du sol pour en former l'homme ; ensuite il l'a animée de son souille. Par cette façon de parler, ils établissent que la chair vaut mieux que l'âme, puisque celle-ci est introduite dans une chair formée antérieurement : ils disent en .effet que l'âme existe en vue du corps, afin que le corps modelé ainsi ne reste pas sans souffle et sans mouvement. Or un objet qui existe en vue d'un autre a certainement moins de valeur que ce à cause de quoi il est fait. Ainsi, d'après les expressions de ('Évangile, l'âme vaut plus que la nourriture, le
229 d corps plus que le vêtement, car les seconds sont à cause des premiers. L'âme n'est pas faite pour la nourriture ni le corps pour le vêtement, mais, l'âme et le corps existant d'abord, les seconds ont été découverts après coup pour satisfaire aux besoins des premiers.

Critique.

L'une et l'autre hypothèse méritent la critique, à la fois celle qui imagine que les âmes ont mené une existence antérieure dans quelque cité particulière et celle qui tient que les âmes ont été faites après les corps. Il faudrait examiner en détail chacune de leurs affirmations : mais leur critique exacte et la découverte de toutes

1. Gen. II, 7. Critique de la doctrine de Méthode. Ici encore Grégoire prend une position moyenne entre celui-ci et Origine.

les invraisemblances qu'elles contiennent exigeraient
232 « trop de pages et de temps. Autant que possible, nous examinerons brièvement chacune des deux, puis à nouveau nous reprendrons notre sujet.

La première hypothèse, inspirée de la philosophie grecque.

Les tenants de la première opinion, qui soutiennent que la cité formée par les âmes est plus ancienne q,ie lcur existence dans la chair, ne me paraissent pas s'être purifiés de ces doctrines imaginées par les Grecs sur la métempsychose. Un examen attentif ferait voir que cette façon de penser en vient, selon une pente nécessaire, à soutenir, comme on le prête à l'un de leurs sages, que le même être devient homme, se revêt d'un corps de femme, vole parmi les oiseaux, devient arbuste et finit par vivre dans les eaux. Ce sage, il me semble, n'est pas loin de la vérité, s'il parle de lui-même ; car toutes ces conceptions, tenant qu'une âme unique passe par ces divers états, sont dignes du bavardage des grenouilles ou des geais, de rinintelligcncc des poissons ou de l'insensibilité des chênes.

232 b

Aucune raison ^dans^es^ transformations,

La cause de cette absurdité est]a croyance en la préexistence des âmes. Le principe à la hase de cette opinion l'entraîne logiquement de proche en proche jusqu'à des conclusions invraisemblables. Si l'âme, tirée, à cause du vice, de cet état plus élevé où elle est, après avoir

goûté une fois, comme ils disent, à la vie corporelle, devient homme à son tour et si on doit reconnaître que cette vie charnelle est toute soumise aux passions en comparaison de la vie éternelle et incorporelle, il s'ensuit nécessairement que l'âme, dans cette vie où elle trouve en grand nombre les occasions de pécher, en vient à une malice plus grande et connaît de plus en plus l'esclavage des «passions. Or, pour l'âme hu-
232 c maine, cet esclavage consiste à ressembler aux animaux. Comme donc elle s'est rapprochée d'eux par sa nature, elle tombe dans la nature bestiale et, une fois sur le chemin du vice, elle ne peut s'arrêter dans la voie qui l'emmène au mal, pas même dans l'irrationnel. L'arrêt dans ce mal est déjà une reprise du chemin vers la vertu. Or il n'est pas question de vertu parmi les animaux. Donc nécessairement l'âme ne cessera de passer dans un état pire, allant toujours à ce qui est plus méprisable et toujours en quête de ce qui est inférieur à la nature où elle est. Et de même que du rationnel, on passera au sensible, de même à partir de ce dernier la chute continue vers l'insensible.

incohérences de la doctrine.

232d 'Jusqu'ici leur façon de parler, (jans son développement, même si elle s'emporte hors de la vérité, suit cependant un ordre logique d'invraisemblances en invraisemblances. Mais, du point où elle est parvenue, leur doctrine se perd dans des imaginations incohérentes et logiquement, on entrevoit la perte absolue de l'âme. Lorsque celle-ci glissera de l'état élevé où elle se trouve, elle ne pourra s'arrêter à aucune

borne dans le vice, mais, soumise aux passions, de l'état rationnel, elle passera à l'irrationnel ; de celui-
233» ci elle se transformera dans les végétaux insensibles ; l'état des inanimés n'est pas loin de celui qui n'a pas la sensation ; et après vient l'inexistant. En somme, selon ces auteurs, par une suite logique, l'âme s'en ira vers le néant.

Comme on le voit, le retour à un état meilleur est nécessairement impossible pour l'âme. Mais eux la font revenir de l'arbuste à l'état d'homme, sans voir que de la sorte ils donnent à penser que la vie dans l'arbuste a plus de prix que l'état de vie incorporel. Il a été admis en effet que l'âme, une fois engagée vers le mal, ne cesse naturellement de descendre. Or l'inanimé vient au-dessous des êtres insensibles et c'est vers l'inanimé que les principes admis au début entraînent l'âme. Comme ces gens ne veulent pas de cette conséquence, ou bien ils enferment l'âme dans
233 b un être privé de sensibilité, ou de là ils la font revenir vers la vie humaine ; mais alors, comme nous avons dit, ils donnent à penser que la vie de l'arbre a plus de prix que le premier état de l'âme, si précisément la chute vers le vice a commencé en cet état supérieur et si de l'état inférieur commence le retour vers la vertu.

La seconde hypothèse.

On le voit, elle n'a ni queue ni tête, cette opinion cherchant à établir que les âmes vivaient indépendantes avant leur existence corporelle et que le vice a été la cause de leur union à un corps. L'invrai-

semblance de l'opinion qui tient au contraire que l'âme est venue après le corps a été démontrée par ce qui précède. Aussi l'une et l'autre doctrine sont absolument à rejeter.

Notre façon de penser, il faut sans doute la situer entre ces deux hypothèses. Elle consiste à dire : nous ne croyons pas, selon l'erreur des Grecs, que les âmes emportées dans le mouvement universel, ne purent, à cause de la lourdeur contractée dans le vice, conserver l'allure du mouvement céleste et qu'elles tombèrent sur la terre ; nous n'admettons pas non plus que l'homme fut d'abord façonné par le Verbe comme une statue d'argile, puis que l'âme fut faite en vue du corps. La nature spirituelle paraîtrait ainsi inférieure à l'ouvrage d'argile.

CHAPITRE XXIX

PREUVES ÉTABLISSANT QUE LE COMMENCEMENT DANS L'EXISTENCE EST UNIQUE ET LE MÊME POUR L'AME ET LE CORPS

233<i Puisque l'homme est un, dans sa composition d'âme et de corps, son être ne doit avoir qu'une seule et commune origine : autrement dit, si le corps venait d'abord et l'âme ensuite, il faudrait dire l'homme à la fois plus ancien et plus jeune que lui-même. Comme nous l'avons expliqué un peu plus haut, nous tenons que la puissance presciente de Dieu établit d'abord le genre humain en sa totalité, selon le témoignage du Prophète [1], disant que Dieu connaît toutes choses avant qu'elles viennent au monde. Quant à la création des êtres particuliers, un principe ne précède pas l'autre dans l'existence : ni l'âme ne vient avant le corps, ni l'inverse : l'homme ainsi partagé par une différence temporelle serait comme en conflit avec lui-même.

La semence et la moisson.

236 a Si, dans notre nature qui, selon l'enseignement de l'Apôtre, est, double, — comprenant l'homme visible et l'homme caché, — l'un était premier et.

1. Dan. XIII, 42.

l'autre ne venait qu'cnsuite, la puissance du Créateur serait convaincue d'imperfection : dans ce cas, elle ne suffirait pas à créer le tout dans son ensemble, mais elle diviserait son travail et s'occuperait une à une de chacune de ces deux parties. Dans le grain de blé ou dans n'importe quelle autre semence, sont déjà contenus en puissance tous les traits de l'épi, avec l'herbe, la paille, les fruits et les épis ; dans l'ordre suivi par la nature, aucun de ces éléments n'existe
236b ou ne vient avant la semence, mais, selon une succession naturelle, la force intérieure à la semence se manifeste peu à peu, sans qu'une autre substance ait à s'y introduire. De la même façon, pensons-nous, dès le premier moment de sa formation, la semence humaine contient répandue ên elle la puissance de la nature.

Développement intérieur.

Celle-ci se développe et se mani- selon l'ordre fixé, jusqu'à son achèvement, sans avoir à s'adjoindre, pour y parvenir, quoi que ce soit de l'extérieur ; d'elle-même, elle progresse régulièrement vers son état de perfection. Il est donc vrai de dire que ni l'âme n'existe avant le corps ni le corps n'existe à part de l'âme, mais pour tous les deux, il n'y a qu'une seule origine : à considérer les choses sur un plan supérieur, cette origine se fonde sur le premier vouloir de Dieu ; d'un point de vue moins élevé, elle a lieu dans les premiers moments de notre venue au monde.

236 c

Tout l'être : âme et corps dans l'embryon

Comme dans l'embryon déposé en vue de la conception du corps, on ne peut encore distinguer, avant leur formation, les articulations des membres, on ne peut pas davantage y constater les propriétés de l'âme, avant que celle-ci n'en vienne à exercer son activité. Mais comme il ne fait de doute pour personne que l'embryon ne contienne les grands traits'de la différenciation en membres et en viscères, sans qu'il faille y introduire une force étrangère, puisque la force inhérente à l'embryon amène natu-Tellement cette transformation par l'activité qu'elle possède, nous pouvons raisonner de même au sujet de l'âme : même si elle ne se manifeste pas au grand jour par certaines activités, elle n'en est pas moins présente dans l'embryon. En effet la configuration de l'homme à venir y est déjà en puissance, mais
236 d l'âme est encore cachée, puisqu'elle ne peut sc manifester que selon l'ordre nécessaire. Ainsi elle est présente, mais invisible ; clic ne paraîtra que grâce à l'exercice de son activité naturelle, en accompagnant le développement du corps.

Ensemble vivant.

Étant donné que la force nécessaire à l'enfantement ne vient pas d'un corps mort, mais d'un corps animé et vivant, nous en tirons logiquement la conséquence que ce qui sort d'un vivant pour être l'origine de la vie ne peut être mort et sans âme : car toute chair, si clic n'a pas d'âme, est morte, la mort étant la privation d'âme. Or personne n'ira jusqu'à

dire que la privation est antérieure à la possession, en voulant établir que le corps inanimé, qui n’est qu’un mort, apparaît avant l’âme.

237 a Si vous cherchez une preuve plus claire de la vie qui est dans l’embryon du vivant en voie de formation, vous pouvez examiner d’autres signes de différenciation entre l’animé et le mort. Pour constater que les hommes sont en vie, nous avons la chaleur, l’activité et le mouvement, tandis que le refroidissement et l’immobilité d’un corps ne sont rien autre que sa mort. Or l’embryon dont il s’agit est source de chaleur et d’énergie : c’est la preuve qu’il n’est pas inanimé.

Développement progressif.

Mais nous ne parlons pas encore, à propos de l’élément corporel de cet embryon, de chair, d’os, de cheveux et de tout ce que nous voyons en l'homme
237 b fait : chacune de ces parties n’est qu’en puissance et ne paraît pas encore au’grand jour ; de même en ce qui concerne l’âme, nous disons que la « raison », Γ « appétit », le « cœur » et tous ses attributs n’ont pas encore dans l’embryon la place qui leur revient : les activités de l’âme se développent en corrélation avec la formation et le perfectionnement du corps qui la reçoit. De même qu’un homme arrivé à maturité fait paraître au dehors l’activité de l’âme, ainsi dès sa formation, l'action que l’âme exerce est adaptée et mesurée· au besoin présent et elle se traduit par ce fait que l’âme se construit pour elle-même, à travers la matière déposée dans le sein maternel, la demeure

qui lui convient. Car, selon nous, il est impossibli qu'elle s'ajuste à des demeures étrangères, comme il ne peut arriver qu'une empreinte faite dans une cire
237 c corresponde ensuite à un autre sceau. En effet, de même que le corps passe progressivement de la petitesse à sa perfection, ainsi l'activité de l'âme se développe et s'accroît en connexion avec le corps. Au temps de la première formation, comme dans une racine cachée en terre, seule apparaît la force d'accroissement et de nutrition. La petitesse du corps qui reçoit cette activité n'en supporte pas davantage. Ensuite, quand la plante vient à la lumière et produit un germe au soleil, fleurit la vie sensitive. Enfin, quand le corps vient à maturité et s'élève à sa taille propre, commence à briller comme un fruit la force de la raison ; mais cela ne se fait pas d'un coup : elle suit avec soin le perfectionnement de l'instrument et elle porte du fruit dans la mesure où le permet la force du corps qui la reçoit.

237 d Si vous recherchez dans la formation du corps les activités de l'âme, étudiez-vous, personnellement, comme dit Moïse, et vous lirez comme en un livre l'histoire des travaux de l'âme. Plus clairement que tout raisonnement, la nature elle-même vous raconte les occupations variées de l'âme dans le corps, lorsqu'elle dispose le tout aussi bien que les parties. Mais il est superflu d'énumérer ce qui nous concerne, comme si nous avions â raconter une merveille qui nous dépasse. Qui donc, s'il se regarde lui-même, a
240 a besoin qu'on lui apprenne sa propre nature ? S'il examine sa manière de vivre, s'il apprend comment le

corps est adapté à toutes les fonctions' de la vie, il peut connaître à quoi travaille la partie « physique » de l'âme, lors de la première formation de notre être.

. Aussi, de toute évidence, si vous
y regardez de près, vous trouverez
que l'embryon tiré d'un corps vivant et déposé dans
l'atelier de la nature pour la production d'un être
n'est pas mort et sans âme. Les graines et les bour-
geons, nous ne les plantons pas en terre s'ils ont perdu
la force vitale qu'ils tiennent de la nature ; nous ne
plantons que ceux qui conservent, cachées sans doute,
b mais bien réelles, les propriétés du prototype. Cette
force intérieure, ce n'est pas la terre environnante
qui la leur donne en la leur communiquant du dehors ;
la terre ne fait que mettre au jour la force intérieure
du germe, en le nourrissant de ses sucs et en l'ame-
nant à devenir racine, écorce, tronc, bourgeons. Cette
transformation ne pourrait se faire, si dans le £erme
il n'y avait aucune force naturelle capable de tirer à
soi, dans le milieu qui l'entoure, la nourriture qui lui
convient, pour devenir arbuste, grand arbre, épine ou
toute autre broussaille que vous voudrez [1].

1. Sur la doctrine de la création simultanée de l'âme et du corps chez Grégoire, voir Stephanou, *La coexistence initiale du corps et de l'âme chez saint Grégoire de Ntjsse et saint Maxime Ihomologète,* Ech. d'Or., 1932, p. 301-315.

CHAPITRE XXX

QUELQUES CONSIDÉRATIONS TIRÉES DE LA MÉDECINE » SUR LA CONSTITUTION DE NOTRE CORPS

Être instruit dans l'Église.

Chacun n'a besoin d'autre maître que de lui-même pour apprendre, par ce qu'il voit, vit et sent, comment exactement se forme notre corps : sa propre nature l'en instruit. Sur ces matières, on peut aussi consulter les explications élaborées par les savants, pour tout savoir avec précision. L'anatomie a permis aux uns de connaître la position de chacune des parties de notre être ; l'étude a permis aux autres d'expliquer la fin de toutes ces mêmes parties[2] et de donner à

1. Ce dernier chapitre est comme un appendice de l'œuvra de Grégoire. Il est purement descriptif. C'est un bref traité d'anatomie et de physiologie, où Grégoire met à la portée du lecteur chrétien cultivé les théories des savants (σόφοι). Ce morceau est indépendant du reste de l'ouvrage et n'a pas les mêmes sources. Qui sont les médecins utilisés ici par Grégoire ? Je pense pouvoir répondre qu'il s'agit de Galien. Le terme même de théorie médicale (ἰχτ^χωτέρα) indique qu'il faut chercher plutôt chez les médecins que chez un naturaliste, comme Aristote. De plus nous allons voir que les idées exposées par Grégoire dépendent nettement de celles du grand médecin et penseur de Pergame.

2. C'est le titre même d'un des ouvrages de Galien : De *usu partium,* qui semble bien être la source principale de Grégoire.

ceux qui s'y intéressent une connaissance suffisante de la constitution humaine. Mais pour ceux qui préfèrent sur tous ces points être instruits par l'Église, afin de ne pas avoir à écouter des maîtres venus de
240 d l'extérieur (c'est la loi des brebis spirituelles, comme dit le Seigneur, de ne pas avoir d'oreilles pour les voix étrangères [1]), nous ajouterons quelques mots sur ce sujet[2].

Division des organes selon leur fin.

Étudiant la nature de notre corps, nous considérerons la finalité de chaque partie de notre être sous trois aspects : la vie, son bien-être, sa transmission. Les organes, sans lesquels il est impossible que se soutienne la vie humaine, sont au nombre de trois : le cerveau, le cœur et le foie. Il
mi a faut ajouter tous les biens que la nature accorde à l'homme pour lui permettre de vivre aisément : ce sont les organes des sens. Ils ne constituent pas la vie de l'homme, puisque certains font souvent défaut, sans qu'elle en soit atteinte; mais, sans leur activité, l'homme ne peut trouver de joie dans l'existence. Le troisième point concerne la continuité et la succession de la vie. En plus de ces organes, il y en a d'autres, présents chez tous, pour la conservation de son être et qui ont chacun leur utilité propre, comme l'esto-

1. Joan. X, 4, 5.
2. Le propos de Grégoire apparaît bien dans cette remarque. Il veut constituer une vue d'ensemble du monde, une Weltanschauung, en utilisant les travaux des savants de son temps. C'est là un point de vue nouveau et qui annonce le moyen âge. On retrouve la même préoccupation dans le *De doctrina Christiana,* de saint Augustin.

mac ou les poumons : l'un, par le souille, ranime le feu du cœur, Fautre introduit la nourriture dans les viscères. Par cette division de notre organisme, on peut se rendre exactement compte que la vie ne nous est pas communiquée par un seul organe, mais que la nature a réparti en plusieurs ce qui contribue au maintien de notre être et qu'elle rend nécessaire au tout le concours de chaque clément. De là viennent
2-11 b le nombre et la grande variété des organes qu'elle a confectionnés pour assurer et embellir notre vie.

But : étude des parties de l'organisme.

Avant d'aller plus loin, il ne sera pas mauvais, je crois, d'indiquer brièvement la répartition des parties qui contribuent en nous à la conservation de la vie. Nous laissons de côté, pour l'instant, la matière de tout le corps qui est commune à chacun des membres : nous nous proposons l'étude des parties de notre être ; celle de l'ensemble ne nous serait d'aucune utilité. Comme tout le monde est d'accord pour dire que nous avons en nous les mêmes éléments constitutifs que l'univers, le chaud, le froid et aussi le mélange qui se fait entre l'humide et le sec, nous allons étudier un à un ces éléments.

241 c

Trois forces : z chaud, froid et mouvement.

Nous constatons que trois forces gouvernent notre vie : l'une réchauffe tout de sa chaleur, l'autre rafraîchit par l'humidité ce qui est chaud, de sorte que l'égale fusion des qualités contraires maintient le vivant dans

l'équilibre : ni l'excès de chaleur n'évapore l'humidité, ni la prédominance de celle-ci ne vient à éteindre celle-là. La troisième force établit une jonction harmonieuse entre les articulations séparées les unes des autres ; elle les réunit entre elles par des liga-
211 ‹i monts et communique à toutes le mouvement libre et spontané Si elle abandonne une partie, celle-ci ne peut plus agir et meurt, ne recevant plus l'esprit (χνβδμ») qui la meut spontanément x.

Équilibre d'éléments pour l'activité des sens.

Plutôt que de nous arrêter à ce point, considérons l'art avec lequel la nature édifie notre corps. Une matière sèche et résistante n'offrirait pas de prise à l'activité des sens. Ceci est évident, si nous considérons nos os ou les produits du sol : nous voyons bien en eux une certaine vie par le fait qu'ils se développent et se nourrissent, mais leur dureté n'admet pas la sensation. Aussi, pour permettre cette activité, il fallait imaginer un ensemble qui eût la malléabilité de la cire et pût recevoir l'impression des objets qui se présentent,
«in sans qu'un excès d'humidité amène leur confusion (dans un liquide, en effet, l'impression n'est pas durable) et sans que pqr ailleurs cette matière offre à

1. Tout cet exposé reproduit les idées de Galien (voir Chauvet, *La philosophie des médecins grecs,* p. 322 sqq.). Galien distingue aussi trois organes principaux, le foie, le cœur et le cerveau, et deux organes secondaires, l'estomac qui est en rapport avec le foie, et les poumons, qui sont reliés au cœur. Mais surtout nous trouvons la distinction parallèle des trois forces vitales : l'humidité dont le principe est le foie, source du sang ;la chaleur, dont le principe est le coeur, et la motricité dont le principe est le cerveau.

l'image une trop grande résistance. L'ensemble doit tenir le milieu entre la mollesse et la dureté, pour ne pas priver le vivant de la plus belle des activités de la nature, c'est-à-dire du mouvement des sens Or une matière molle et sans résistance, si elle ne possède rien du fonctionnement des corps durs, n'a comme les mollusques ni mouvement ni articulations. Aussi la nature met dans les corps des os solides, qu'elle unit harmonieusement les uns aux autres et dont elle resserre les emboîtements, grâce aux liens des nerfs
244 b (νεῦρα). Tout autour, pour recevoir les sens, elle étend la chair, dont la superficie offre moins de prise à la douleur et plus de tension.

Mouvement et articulation des membres.

La nature fit donc porter tout le poids du corps sur cette ossature solide, qui ressemble à des colonnes soutenant un édifice ; mais elle eut soin de la répartir sur l'ensemble du corps. L'homme ne pourrait se remuer ni agir, s'il était bâti comme un arbre fixé au même endroit, sans que la succession régulière de ses jambes lui assurât le mouvement en avant et sans que le secours des mains lui soit accordé pour vivre. La nature par ce procède permet à l'organisme de se déplacer et d'agir* sous l'action de l'esprit qui se communique librement aux nerfs : dans cette fin, elle pousse le corps au mouvement et lui en
244 c donne la faculté. De là l'aide multiple apportée par

1. Ces développements sur le mélange du mou, principe de la sensation, et du dur, principe du mouvement, rappellent la distinction des nerfs mous, sensibles, et des nerfs durs, moteurs, de Galien (De *us. pari.,* VU, 6 ; XVI, 2).

les mains, qui vont en tous sens et sont aptes à exécuter tout dessein de l'esprit. De là les rotations du cou, les inclinations et les relèvements de la tête, l'activité de la mâchoire, l'élargissement des paupières accompagnant les mouvements de tête, les autres mouvements des membres, produits comme dans une machine par la tension ou le relâchement de certains nerfs. Cette force qui se répand dans les membres dépend de notre détermination et elle agit dans chacun d'eux sous l'action de la liberté, selon la disposition de la nature. On a vu que la racine et le principe de ces mouvements nerveux sont dans la membrane nerveuse qui entoure le cerveau. Il n'est pas néces-
244d saire, je pense, de nous étendre davantage sur les parties vivantes ; nous avons suffisamment indiqué l'origine du mouvement qui est en nous.

Rôle :

Le rôle du cerveau dans le maintien je ja vic apparaît clairement lors des accidents qui lui ' surviennent. Une blessure ou une lésion de la membrane qui l'entoure cause la mort immédiate : pas même un instant, la nature ne résiste à cette blessure, comme, lorsque l'on enlève les fondements d'un édifice, celui-ci s'écroule tout entier avec ses parties. Or, ce dont le mal est la cause évidente de la mort du vivant doit être reconnu comme la cause principale de la vie x.

1. La distinction des trois organes comme principes des trois forces vitales se rattache à Platon. C'est de lui que Galien l'a reçue pour en faire une application médicale. Elle est contraire à la doctrine stoïcienne du cœur, siège unique de la vie (Chauvet, *loc. cil.,* p. 326).

Comme apres la mort la chaleur
245 a naturelle s éteint et que le cadavre^ se refroidit, il nous faut ranger également la chaleur parmi les causes de la vie. Ce dont l'absence amène la mort est de toute nécessité ce dont la présence permet au vivant de subsister. De cette force, nous voyons que le cœur est comme la source et le principe, à partir duquel des conduits semblables à des flûtes se'séparent les uns des autres pour répandre dans tout le corps le feu et la chaleur 1.

3) du foie.

Comme la nature devait absolument fournir a la chaleur une nourriture (on ne conçoit pas un feu subsistant de lui-même ; il a besoin d'un élément approprié), les conduits du sang, partis du foie comme d'une source 2, font route partout dans le corps avec l'esprit (πνβΰμα) chaud pour éviter que l'isolement de l'un d'avec
245 b l'autre n'amène à sa suite la mort de la nature 3. Cet exemple doit servir aux hommes qui pratiquent l'inJ justice : la nature leur démontre que l'avarice est un mal porteur de mort.

1. Le cœur est le principe de la chaleur, du souffle vital, qu'il répand dans le corps entier par les artères. Ceci est de. Galien *(De dogm. Ilipp. et Plat.,* II, 3).

2. Galien — et ceci est le plus caractéristique — tlent que le sang a son principe dans le foie, point de départ des veines. Or cette opinion est contraire à celle d'Aristote et denom<(breux philosophes et médecins (Chauvet, *loc. cil.,* p. 328).

3. Ce qui circule dans les artères issues du cœur n'est donc pas simple χνευμα, comme le voulait Erasistrate, mais un mélange de souffle chaud et de sang humide, un sang « spiritualisé ». C'est la doctrine de Galien *(De. dogm. Hipp. et* PZaf.,3 I, 6).

4. Le rôle du foie dans l'élaboration des aliments est enseigné par Galien *(De us. part.,* XII, 1 sqq.).

La division du travail.

Alors que seule, la Divinité n'a aucun besoin, la pauvreté de l'homme demande à l'extérieur les biens nécessaires à sa subsistance. A cette fin, les trois facultés, par lesquelles nous avons dit que tout le corps est administré, permettent à la nature d'amener en nous la matière extérieure et par des entrées différentes, clics introduisent tout ce qui leur convient.

Force et sang.

Au foie qui est la source du sang, ׀ la nature a confie la repartition de la nourriture. Ce qui y est introduit dans ce but lui permet de faire sourdre les sources du sang : le foie agit comme la neige sur les hauteurs, qui, par son humidité, grossit les sources du pied de la montagne et dont le poids fait infiltrer l'humidité jusqu'aux ruisseaux des vallées.

aise

Le cœur

L'air (πνεῦμζ) présent dans le cæur est introduit par le viscère voisin, dont le nom est le « poumon » et qui est le réceptacle de l'air. Grâce à l'artère qui est en lui et qui passe par la bouche, le poumon aspire l'air (πνεῦμζ) extérieur par le moyen de la respiration. Le cœur, placé en son milieu, imite l'activité incessante du feu et lui-méme, toujours en mouvement, comme les soufflets des forgerons, attire à lui l'air des poumons voisins ; sa dilatation fait se remplir les parties creuses et l'évacuation de l'air en combustion envoie celui-ci 'dans les artères attenantes. Le cœur ne s'arrête jamais dans ce double mouvement de dilatation pour attirer dans ses cavités l'air exté-

rieur et de compression pour le_ renvoyer dans les
245 a artères. De là vient, je crois, l'automatisme de notre respiration ; souvent l'esprit est ailleurs ou même se repose tout à fait, tandis que le corps est dans le sommeil ; la respiration n'en continue pas moins, sans que notre volonté ait à s'en occuper.

Continuité de la respiration et le jeu du cœur.

A mon avis, puisque le cœur, entouré du poumon, auquel il est uni en sa partie postérieure, lui imprime le mouvement par sa propre dilatation et par sa compression, il y détermine l'attirance de l'air et son expiration. Le poumon,en effet, aune structure fine,faite de nombreuse conduits ; toutes ses cavités s'écoulent par une ouverture vers le fonds de l'artère : sa con-
248 a traction et sa compression chassent nécessairement au dehors l'air resté dans ses cavités. Au contraire sa dilatation et son ouverture, par cet écartement, attirent l'air dans le vide produit. Et maintenant la cause de cette respiration, indépendante de notre volonté, est l'impossibilité pour une substance ignée de demeurer dans le repos. Puisque le mouvement est un des caractères des activités calorifiques et que nous avons placé dans le cœur l'origine de la chaleur corporelle, la continuité des mouvements cardiaques produit la continuité de l'aspiration et de l'expiration. C'est pourquoi, si l'intensité du feu dépasse la normale, la respiration des gens ainsi brûlés par la fièvre se fait plus pressée, comme si le cœur sc hâtait
248 b d'éteindre par un air renouvelé la brûlure qui est en lui.

Place centrale du cœur.

La pauvreté de notre nature se fait sentir dans le besoin absolu où elle est de tout ce qui est nécessaire à son existence : non seulement elle manque d'un air qui lui appartienne et d'un souffle qui réveille sa chaleur, puisqu'elle ne cesse de l'introduire en elle de l'extérieur pour la conservation de la vie, mais aussi elle prend la nourriture au dehors pour entretenir la masse corporelle. C'est pourquoi elle satisfait à nos besoins par la nourriture et la boisson, mettant en nous le moyen d'attirer ce qui lui manque et de rejeter ce qui est de trop. En ce travail, d'ailleurs, la chaleur cardiaque fournit à la nature une aide précieuse. Selon ce que nous avons admis, en effet, la partie principale du vivant est le cœur : par son souille (-νεῦμα) chaud, il réchauffe chaque partie une
248 c à une. Aussi il exerce son action de partout par la puissance efficace qu'il possède, selon la disposition du créateur voulant que chaque partie ait son activité et son emploi pour le bien de l'ensemble. De là vient que placé en dessous et en arrière du poumon, par la continuité de son mouvement, il assure d'un côté, en tirant vers lui le poumon, l'élargissement des conduits pour l'aspiration et de l'autre, en le soulevant à nouveau, l'évacuation de l'air reçu. De là vient aussi que, réuni à la partie supérieure du ventre, il le réchauffe pour le rendre capable d'accomplir sa fonction : il ne l'excite pas pour aspirer l'air, mais pour qu'il reçoive sa nourriture. Les passages du souffle et de la nourriture sont en fait voisins ; sur toute leur longueur, ils viennent à la rencontre l'un de l'autre, puis ils se

248 d rejoignent vers le haut, au point de n'avoir qu'un même orifice et de terminer leurs conduits dans une seule bouche, d'où par l'un se fait l'introduction de la nourriture, par l'autre celle du souffle. Mais en profondeur, l'union entre ces conduits n'existe plus du tout : le cœur, tombant au milieu du siège de l'un et de l'autre, donne à l'un ce qu'il faut pour respirer, à l'autre ce qu'il faut pour se nourrir. La substance ignée en effet recherche naturellement une substance combustible et elle la trouve nécessairement dans le réceptacle de la nourriture. Plus ce réceptacle est chaud, à cause de la chaleur environnante, plus sont attirées en même temps les substances capables de nourrir la chaleur. Cette attirance, nous l'appelons « appétit ».

249 « la m)urriturcC

Quand l'organe qui contient la nourriture a Pris la matière suffisante, l'activité du feu n'en cesse pas pour autant. Mais comme dans une fonderie, le feu dissout la matière ; puis cette masse dissoute se renverse et se répand, comme d'un creuset de fondeur, dans les conduits voisins. La séparation sc fait ensuite entre les éléments plus lourds et les plus purs : ceux-ci, plus minces, sont poussés par plusieurs canaux vers l'entrée du foie et les résidus matériels de la nourriture sont rejetés vers les conduits plus larges des intestins où, dans les nombreux replis de ceux-ci, ils tournent un certain temps, pour fournir un aliment aux viscères. Si le conduit était droit, les matières seraient facilement évacuées, mais le vivant serait immédiatement repris par l'appétit. L'homme devrait

alors travailler sans arrêt à le satisfaire, comme font les animaux.

mîb Le foie, plus que le reste, avait besoin de l'aide de la chaleur pour convertir en sang les substances humides ; mais, comme par position, il se trouve loin du cœur — (je ne crois pas possible qu'étant lui-même principe et source d'énergie, il se trouve à Fctroit par le voisinage d'un autre principe) —, pour que notre organisme n'ait cependant pas à souffrir de l'éloignement de la substance calorifique, un conduit semblable aux nerfs (que les savants en ces matières appellent « artère ») reçoit du cœur le souffle chaud et l'apporte au foie ; il communique avec le cœur près de l'endroit où s'introduisent les substances humides et comme sa chaleur fait bouillir celles-ci, il leur fait part de sa parenté avec le feu, en donnant au sang une coloration de feu. Deux conduits jumelés prennent là nais-
MOc sance : l'un et l'autre, en forme de tuyau, contiennent le premier le souille, le second le sang. Il en est ainsi pour faciliter le passage à la matière humide qui suit le mouvement de la chaleur et est par elle rendue plus légère. De là ils se répandent et se divisent sur tout le corps en mille conduits et ramifications qui atteignent tous les organes. Cette union des deux principes des forces vitales — de celle qui envoie la chaleur et de celle qui envoie l'humide à travers le corps, — leur permet de communiquer à la puissance qui gouverne toute notre vie leurs propriétés comme un présent dont celle-ci ne pouvait se passer.

Je veux parler ici de la force qui est dans les méninges et le cerveau. Que l'on considère les mouve-

ments des membres, les contractions des muscles, la réception en chacune des parties du souille (πνεῦμα) envoyé par la volonté \ cette force, comme par un de: sein prémédité, apparaît être la cause de l activité et du
249 a mouvement dans cette statue faite de terre que nou sommes. Les éléments les plus purs de la substano calorifique et les plus légers de l'humide s'unissen très intimement en ces deux puissances pour noui et soutenir le cerveau par le moyen des vapeurs [2]. Ces vapeurs, pour se répartir, sont rendues excessivement minces et elles enduisent par en dessous la membrane qui entoure le cerveau ; celle-ci, allant de haut en bas, a la forme d'une flûte et, à travers les vertèbres successives, emmène avec elle la moelle qu'elle contient jusqu'à la dernière vertèbre dorsale où elle s'arrête. A toutes les jointures des os et des articulations, aux origines des muscles, comme un cocher, elle communique l'excitation et la puissance du mouvement
252 q et du repos. Cette constitution rendait, je crois, néces-4 saire une plus grande protection de cette membrane. Aussi dans la tête, celle-ci est encerclée de la double défense des os ; dans les vertèbres, elle est protégée à la fois par les défenses des épines et par les entrelacements de toutes sortes qu'elles présentent. Ces dé-

1. Comme le foie est principe du sang et le cœur principe du souffle vital, le cerveau est principe du souffle animal, qui donne le mouvement au corps. Voir Galien, *De dognu Hipp. et Plat.,* Vil, 3. Il est notable que l'ordre suivi par Grégoire est le même que celui suivi par Galien.

2. Il ya relation réciproque entre les trois grands organes. Comme le cœur réchauffe le foie dont il reçoit sa nourriture, ainsi le cerveau meut le cœur et le foie, dont il reçoit aussi sa subsistance. Voir Galien. *De us. part.,* XVI, 1 sqq.

fenses qui l'entourent la mettent à l'abri de toute atteinte.

De la même façon, on pourrait comparer le cœur à une maison inattaquable : les enveloppes des os
2b l'entourent et le fortifient très solidement. En arrière, il y a l'épine dorsale bien défendue de chaque côté par les omoplates. Sur ses côtés, la position des côtes tout autour du cœur rend le milieu difficile à atteindre Sur le devant, le sternum et l'attelage formé par la clavicule sont placés pour la défendre de partout contre toute attaque du dehors.

Transformation de la nourriture.

Il se passe encore en nous un phénom^ne semblable à ce qui a lieu dans l'agriculture, quand de grosses pluies ou la crue des rivières rendent Jes champs tout humides. Supposons un champ nourrissant en lui mille espèces différentes d'arbres et toutes sortes de produits, dont la forme, la qualité et la couleur varient beaucoup des uns aux autres. Toutes ces plantes reçoivent l'humidité du même endroit et la force qui pénètre de ses sucs chacune d'elles est une
2c par nature; cependant chaque plante en particulier transforme cette humidité en des qualités différentes. La même humidité devient amère dans l'absinthe ; dans la ciguë, elle se change en un suc qui donne la mort ; dans une plante, elle devient une chose, autre chose dans une autre, par exemple, dans le crocus, le Valsame ou le pavot. Dans l'un elle devient chaleur, dans l'autre elle se refroidit, dans une autre elle garde une température moyenne. Dans le laurier, le jonc et

autres plantes semblables, elle donne une odeur agréable ; dans le figuier et le poirier, elle devient douce au goût. Dans la vigne elle devient grappe et vin ; elle se change aussi dans le jus de la pomme, la rougeur de la rose, l'éclat du lys, le bleu de la violette, la couleur pourpre du hyacinte, et dans tous les pro-
252d duits possibles de la terre, qui germent à partir d'une seule et même humidité et se diversifient en autant de plantes différentes par la forme, l'espèce et les qualités.

La nature ou mieux, la nature du Seigneur accomplit surla terre animécque nous sommesune semblable merveille. Les os et les cartilages, les veines, les artères, les ligaments, les chairs, la peau, la graisse, les cheveux, les glandes, les ongles, les yeux, les narines, les oreilles et tout le reste et encore ces mille éléments différenciés les uns des autres par leurs propriétés trouvent leur nourriture dans un aliment unique, qui leur est approprié. On dirait que l'aliment placé auprès de chaque organe se transforme selon le genre de cet organe particulier et s'adapte à ses propriétés pour devenir de la même nature que lui. Si cet aliment est dans l'œil, il se mélange avec cette partie
253 a apte à la vision et il se divise en s'y adaptant en autant de tissus qu'il y a autour de l'œil. S'il se répand dans la région de l'oreille, il s'unit à l'appareil acoustique j dans les lèvres il devient lèvres ; il se durcit dans les os, s'amollit dans la moelle, se tend avec les nerfs, se répand sur toute la surface du corps, passe dan§ les ongles, s'amincit en vapeurs pour donner naissance aux cheveux. S'il est amené en des conduits

tortueux, il donne des cheveux épais et flexibles ; mais si ces vapeurs sortent directement, les cheveux sont tendus et droits.

Conclusion sur le mode de développement de notre être.

Voici que nous nous égarons loin de notre sujet, tandis que nous nous appesantissons sur les œuvres de la nature et que nous essayons de décrire comment et
253b de quels éléments est composé chaque partie de notre être, celles qui sont faites pour assurer la vie, celles qui sont faites pour son bien-être et tout ce qui peut encore figurer dans notre première division. Nous nous étions d'abord proposé de montrer que la cause apte à produire notre organisme n'est ni une âme incorporelle, ni un corps inanimé, mais que dés l'origine, à partir des corps animés et vivants, est engendré un être vivant et animé. La nature humaine le recueille et comme une nourrice l'élève par ses moyens à elle. Elle donne sa nourriture à l'une et à l'autre partie de cet être et on les voit toutes deux suivre un développement adapté à ce qu'ils sont. Dès le début, en effet, tandis que le corps se forme suivant un plan savamment conçu, la nature fait paraître en lui la force de l'âme qui lui est liée : celle-ci apparaît d'abord obscurément, puis elle éclate peu à peu avec
253c le perfectionnement de l'organisme corporel. Il se passe alors ce que l'on peut voir chez les sculpteurs. Un artiste conçoit l'idée d'un être vivant à tailler dans la pierre. Quand il l'a bien dans son esprit, il brise d'abord la pierre dans le bloc où elle appartient;

ensuite, taillant tout autour les matériaux inutiles, H arrive à une première ébauche qui présente déjà les grands traits du modèle : à cette vue, même un profane, peut deviner dès lors l'intention de l'artiste. Puis les progrès du travail l'approchent encore plus de l'idéal qu'il veut réaliser. Enfin, lorsqu'il a parfaitement exprimé dans le bloc tout le détail de son· idée première, son œuvre est achevée : et alors la pierre, peu auparavant encore informe, est devenue un lion ou toute autre œuvre que l'artiste a conçue : le bloc n'a pas changé de substance en raison de l'idée, mais c'est l'idée qui, par le travail, a pénétré la masse.

253 d Imaginez pour l'âme un pareil processus et vous ne serez pas loin de la vérité. La nature qui fait tout avec art prend en elle une matière de même espèce, à savoir, cet élément sorti de l'homme, et nous disons qu'avec lui, elle construit une statue. De même que dans le travail de la pierre, il y a un moment où l'idée se dégage, d'abord obscurément, puis d'une façon parfaite après l'achèvement de l'œuvre ; de la même façon aussi dans le modelage de notre être l'idéal que l'àme doit réaliser ne se fait jour qu'avei le .progrès du corps, imparfaitement dans le corp imparfait, parfaitement dans le corps parfait.

Motlf de ce développement proèressif.

Dés l'origine, cet idéal eût at teint sa perfection, si la natuô n'eût été mutilée par le vice. Ce
256 a amoindrissement, qui nous a valu un mode de naissance soumis aux passions et sem-

blable à celui des animaux,a empêché l'image divine de briller immédiatement en nous et c'est dans la succession que l'homme trouve sa route vers son achèvement, au travers des particularités matérielles et animales de son âme. Cette façon de penser est conforme à l'enseignement du grand Apôtre dans son Épître aux Corinthiens : « Quand j'étais enfant, dit-il, je parlais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant [1]. » Ce n'est pas par l'introduction dans l'homme d'une âme différente de son âme d'enfant que les habitudes de pensée de l'enfance sont chassées et que celles de l'homme apparaissent ; mais la même âme montre dans l'un son état d'imperfection, dans l'autre son état de perfection. Les êtres, quand ils
256 b naissent et se développent, nous disons qu'ils vivent : puisqu'ils ont la vie et le mouvement naturel, on ne peut les dire inanimés ; on ne peut pourtant pas alors dire qu'ils ont une âme parfaite : l'activité des végétaux est toute « physique » et ne s'élève pas aux mouvements de la vie sensitive. Les irrationnels ajoutent bien à cette force une autre « psychique », mais celle-ci n'atteint pas encore la perfection, car elle ne contient pas en elle le don de la raison et de la pensée. Aussi nous disons que l'âme vraie et parfaite est celle de l'homme et qu'elle se fait connaître par son activité. Si d'autres êtres participent de la vie, c'est par un habituel abus de langage que nous leur attribuons une âme : car, si leur âme n'est pas parfaite, ils possèdent quelques caractères de cette acti-

1. I Cor. XIII, 11.

vite « psychique » qui, comme nous l'apprenons pa:
« l'anthropogénèse mystique » de Moïse, devint le par
tage de l'homme à la suite de sa parenté avec les êtres
256 c vivant dans les passions.

C'est pourquoi Paul, conseillant à ceux qui veulent l'écouter, de s'attacher à la perfection, établit ainsi le moyen par où ils atteindront le but de leurs efforts : il leur dit de se dépouiller du vieil homme et de se revêtir du nouveau, de cet homme renouvelé à l'image de Celui qui l'a créé. Revenons donc vers cette beauté de la ressemblance divine, dans laquelle Dieu, à l'origine, a créé l'homme, en disant : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance. »

A Dieu, soient gloire et puissance dans les siècles des siècles. Amem

INDEX[1]

1. Cet index ne prétend que donner une idée des notions familières à Grégoire et caractéristiques de sa pensée. Il sera remplacé par le vocabulaire du *De hominis opificio,* lorsque sera publié le texte grec.

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE PROTAT FRÈRES, MACON, C. O. I.. 31.1998
AVRIL 1944 — AUTORISATION N* 18.067— DÉPÔT LÉOAL 2· TRIMESTRE 1944
N» D'ORDRE CHEZ L'iMPRIMRUR 5218 — N« D'ORDRE CHEZ L'ÉDITEUR 4274